Jahresbericht

des

Fürstl. Gymnasiums und der Fürstl. Realschule
zu Sondershausen

für die Zeit

von Ostern 1907 bis Ostern 1908

erstattet vom

Direktor Geh. Schulrat Dr. Funck.

Den Schulnachrichten ist beigegeben eine Abhandlung des Professors Dr. Rosenkiel
„Über einige fremdartige Zusätze in Xenophons Schriften".

Sondershausen 1908.
Hofbuchdruckerei von Fr. Aug. Eupel.

1908. Progr. No. 937.

Über einige fremdartige Zusätze in Xenophons Schriften.

Xenophons Person, sein Charakter, seine geistige Befähigung und Richtung, seine schriftstellerische Begabung, der Wert seiner Nachrichten sind sehr verschieden beurteilt worden und werden es noch. Welche Bedeutung ihm als Geschichtschreiber beizumessen sei, ist lange umstritten worden. Die wichtige Frage, welchen Wert seine Darstellung für die Erkenntnis des Lebens und der Lehre des Sokrates habe, hat eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden. Bei diesen Untersuchungen hat die Frage nach der Echtheit der Überlieferung eine wichtige Rolle gespielt. Der Zweifel richtete sich dabei teils gegen ganze Schriften, teils gegen einzelne Stellen. Die übertriebene Zweifelsucht von ehedem, die fast alle kleineren Schriften verdächtigte (vgl. die Einl. bei Sauppe), ist jetzt entschieden im Schwinden. Denn außer dem „Staat der Athener" wird wohl heute keine einzige der unter X.' Namen gehenden Schriften ihm allgemein abgesprochen. Haben sich doch neuerdings sogar für die Echtheit der lange geächteten Apologie wieder gewichtige Stimmen erhoben. Anders steht es dagegen mit der Anzweiflung einzelner Stellen; die ist im Wachsen begriffen. Namentlich in den „Denkwürdigkeiten" haben viele Gelehrte immer wieder neue unechte Bestandteile festzustellen versucht. Aber auch in andern Werken X.' ist dieser Nachweis angestrebt worden. Von diesen „Interpolationstheoretikern" weichen andere weit ab. Ob dieser Standpunkt, der die Annahme von Interpolationen schlechthin ablehnt, dem Schriftsteller gerecht wird, scheint mir doch sehr fraglich. Darf man einem Manne, der unter sehr schwierigen Verhältnissen so viel Umsicht zeigte, und dem in dem weit überwiegenden Teile seiner Schriften Klarheit im Denken und natürliche Einfachheit im Ausdrucke nicht abzusprechen sind, ohne weiteres Dinge zutrauen, die dem widersprechen und bei genauerem Zusehen sich auch sonst noch vielfach als fremdartig erweisen? Von dem, was mir beim Lesen in dieser Hinsicht aufgestoßen und bei wiederholter Erwägung als verdächtig erschienen ist, werde ich folgende sechs Stellen besprechen: Cyr. II, 2, 26. I, 6, 44—46. Oecon. VI, 15—16. VII, 18—32. XI, 22—24. Mem. III, 3, 11. Angereiht habe ich eine Besprechung von Cyr. III, 1, 38—40, wo eine persönliche Angelegenheit des Verf. berührt zu werden scheint.

Cyr. II, 2, 26. Cyrus hat seine Offiziere um sich versammelt. Chrysantas, einer der tüchtigsten von ihnen, regt die Frage an, wie im Falle eines glücklichen Erfolges die Siegesbeute verteilt werden solle, ob nach der Kopfzahl oder nach Verdienst. Er selbst gibt § 18 die den Mann charakterisierende, auch heute noch beherzigenswerte Antwort: „Gleichwohl

gibt es nach meiner Ansicht nichts Ungleicheres in der Welt, als wenn der Untüchtige und der Tüchtige des gleichen Anteils gewürdigt werden." Alle Anwesenden stimmen ihm bei. Im Scherze kündigt ein Taxiarch für die Verhandlung über diese Frage in der allgemeinen Heeresversammlung einen unerwarteten Fürsprecher an. Er habe, sagt er, in seiner Abteilung einen Mann, der auch ganz und gar nicht für die gleiche Verteilung (*ἰσομοιρεῖν*) sei, weil er immer mehr haben wolle als die andern (*πλεονεκτεῖν*), nur nicht an Arbeit und Mühe; da wolle er „sehr entschlossen" vor jedem zurückstehen (§ 22). Cyr. erklärt darauf, solche Elemente müßten, wenn ein Heer tatkräftig und gehorsam sein solle, daraus entfernt werden. (§§ 23—25.) Er fährt nun also fort § 26 *καὶ μὴ μέντοι σκοπεῖτε ὅπως ἐκ τῶν πολιτῶν ἀντιπληρώσετε τὰς τάξεις, ἀλλ' ὥσπερ ἵπποι οἳ ἂν ἄριστοι ὦσιν οὐχ οἳ ἂν πατριῶται, τούτους ζητεῖτε, οὕτω καὶ ἀνθρώπους ἐκ πάντων οἳ ἂν ὑμῖν δοκῶσι μάλιστα συνισχυριεῖν τε ὑμᾶς καὶ συγκοσμήσειν, τούτους λαμβάνετε. μαρτυρεῖ δέ μοι καὶ τόδε πρὸς τὸ ἀγαθόν. οὔτε γὰρ ἅρμα δήπου ταχὺ γένοιτ' ἂν βραδέων ἵππων ἐνόντων οὔτε δίκαιον ἀδίκων συνεζευγμένων, οὐδὲ οἶκος δύναιτ' ἂν εὖ οἰκεῖσθαι πονηροῖς οἰκέταις χρώμενος, ἀλλὰ καὶ ἐνδεόμενος οἰκετῶν ἧττον σφάλλεται ἢ ὑπὸ ἀδίκων ταραττόμενος.* Durch diese Worte wird zunächst die Gedankenfolge in auffallender Weise verwirrt. Cyr. spricht § 23 die Ansicht aus: *ἀλλ' ἐγὼ μέν .... γιγνώσκω τοὺς τοιούτους ἀνθρώπους .... ἐξαιρετέους εἶναι ἐκ τῆς στρατιᾶς* und schließt seine Begründung dieser Ansicht (23—25) mit demselben Ausdruck: *ὥστε παντάπασιν ἐξαιρετέοι ἡμῖν οἱ τοιοῦτοί εἰσι.* Auf diese deutlich abschließenden Worte hätte sofort die Zustimmung der Zuhörer § 28 folgen können: *ὁ μὲν οὕτως εἶπε· τοῖς δὲ φίλοις πᾶσι συνέδοξε ταῦτα, καὶ οὕτως ἐποίουν*, und man würde nichts vermissen. Hatte aber Cyr. noch weitere Gründe, so mußten sie sich naturgemäß an die übrige Begründung anschließen. Als derartige Erweiterung geben sich die Worte § 27: *εὖ δ' ἴστε, ὦ ἄνδρες, ἔφη, φίλοι .... τῆς ἀρετῆς ἀνθέξονται*, die sonach auf § 25 hätten folgen sollen. Danach erst wäre der zum Zeugnis angeführte Vergleich (§ 26, Mitte, *μαρτυρεῖ δέ μοι καὶ τόδε* ꝛc.) und dann endlich die Beruhigung über die Ausfüllung der entstandenen Lücken (§ 26, Anfang) am Platze gewesen. Die Reihenfolge der Sätze wäre demnach gerade umgekehrt.

Ferner liegt dem Vorschlage, die Lücken durch die tüchtigsten Leute aus aller Welt (*ἐκ πάντων*) auszufüllen, die Anschauung zugrunde, daß es sich beim persischen Heere um eine Art Söldnerheer handle. X.' aber schildert das Heer, das Cyr. aus Persis herbeigeführt hat, als Volksheer (vgl. I, 5, 5). Darum ist auch nie, wie man nach § 28 (*καὶ οὕτως ἐποίουν*) erwarten müßte, davon die Rede, daß Fremde in die Reihen der Perser aufgenommen werden. Soviele Völkerschaften sich auch dem Cyr. anschließen, immer treten ihre Truppen als eigene Abteilungen neben die Perser. Als Cyr. wirklich eine Verstärkung seiner Perser für nötig hält, sucht er sie nicht „aus aller Welt" zusammen, sondern läßt sie aus Persis kommen, vgl. IV, 5, 16. — Der hier gemachte Vorschlag ist also mit der Vorstellung, die X. von dem persischen Heere hat, nicht zu vereinigen.

Noch weit befremdlicher ist es, wenn Cyr. sagt: *ἀλλ' ὥσπερ ἵπποι οἳ ἂν ἄριστοι ὦσιν, οὐχ οἳ ἂν πατριῶται, τούτους ζητεῖτε, οὕτω καί* ꝛc. Hier wird behauptet, die Perser seien

Reiter, die sich nicht mit dem einheimischen Pferdematerial begnügen, sondern von überall her das beste beziehen. Wie stimmt das zu I, 3, 3, wo es von dem zwölfjährigen Cyr., wie er seinen Großvater besucht, heißt: *ὁ δὲ Κῦρος . . . ἱππεύειν μανθάνων ὑπερέχαιρεν· ἐν Πέρσαις γὰρ διὰ τὸ χαλεπὸν εἶναι καὶ τρέφειν ἵππους καὶ ἱππεύειν ἐν ὀρεινῇ οὔσῃ τῇ χώρᾳ καὶ ἰδεῖν ἵππον πάνυ σπάνιον ἦν*, und zu der Tatsache, daß die Perser, auch die ersten unter ihnen, erst später beritten gemacht werden, als Cyr. aus einem bestimmten Grunde eine persische Reiterei bildet? Dabei wird ausdrücklich betont, daß sie das Reiten erst lernen müssen. Vgl. IV. 3, 4 ff., besonders § 10 und die durchschlagende Rede des Chrysantas (§§ 15—21). Nach dieser erklären alle Taxiarchen sich zum Reiterdienst bereit. Diese Taxiarchen, die hier erklären, das Reiten erst lernen zu wollen, sind dieselben Männer, die nach Aussage unserer Stelle sich so angelegentlich um die besten Pferde bemühen. Bei der bekannten Vorliebe X.' für Roß und Reiter schildert er die Bildung der persischen Reiterei sehr ausführlich und mit ersichtlichem Interesse. Vgl. die erwähnte Stelle IV, 3, 4 ff. Sodann meldet er ihre erste Waffentat (V, 3, 1), ihr rühmliches Verhalten in der schweren Entscheidungsschlacht (VII, 1, 46), und der Vater Kambyses preist es unter den Wohltaten des Sohnes gegen sein Heimatland, daß er den Persern eine Reiterei geschaffen habe (VIII, 5, 23). Mit bestimmtester Absicht also wird das Motiv, den Begründer des Perserreichs zugleich zum Schöpfer der nachmals so tüchtigen persischen Reiterei zu machen, vom Schriftsteller aufgenommen und mit vollstem Bewußtsein von Anfang bis zu Ende festgehalten.*) Und an unserer Stelle sollte er sich selbst so sein Konzept verdorben haben? An eine solche Gedankenlosigkeit kann ich bei der sonst überall wahrnehmbaren Sorgfalt des Verfassers nicht glauben. Die wenigen kleinen Nachlässigkeiten und Unebenheiten, auf die Hertlein (Einl. § 10) hinweist, betreffen nebensächliche Dinge und können neben dem Widerspruche, in den der Verf. an unserer Stelle in einer ihn offenbar sehr interessierenden Sache sich mit sich selbst setzen würde, gar nicht in Betracht kommen. Wir müssen also die erste Hälfte des § 26 bis *τούτους λαμβάνετε* entschieden als einen nicht von X. herrührenden Zusatz ansehen.

Und das muß uns auch gegen den übrigen Teil des Paragraphen mißtrauisch machen. Mancherlei kommt hinzu, dieses Mißtrauen zu verstärken. Das Beispiel von dem Rossegespann vor dem Wagen (*ἅρμα*) — es ist an einen Renn- oder Streitwagen zu denken — liegt nach dem eben Gesagten der Anschauung der Zuhörer ganz fern, ist also unpassend. Soll ferner dieser Vergleich überhaupt eine Ähnlichkeit mit dem durch die *πλεονεκτοῦντες* in seiner Kraftentfaltung beeinträchtigten Heere haben, so müssen die Worte *βραδέων ἵππων ἐνόντων* heißen: „wenn unter den Pferden langsame sind", die das schnelle Fortkommen des Wagens ebenso hemmen wie die *πλεονεκτοῦντες* die Wirksamkeit des Heeres. Die Herausgeber fassen aber, mit Berufung auf VI, 2, 17 und VI, 4, 1, *ἐνεῖναι* in dem

---

*) Die Anregung dazu lag vielleicht in dem, was Hell. III, 4, 15 über die Bildung einer eigenen Reiterei durch Agesilaus und Hell. IV, 3, 4—9 über deren rühmlichen Kampf mit der erprobten thessalischen Reiterei von X. berichtet wird.

Sinne: ‚am Wagen sein‘, d. h. in oder *unter* dem Joche sein. Wohl mit Recht. Aus demselben Grunde müßte *ἀδίκων* (*ἵππων*) *συνεζευγμένων* bedeuten: „wenn untaugliche (?) Pferde mit (tauglichen zusammen) angespannt sind“, während doch die Worte nur besagen: „wenn untaugliche P. zusammen- oder angespannt sind“. Für das ungewöhnliche *ἄδικος ἵππος* sollte man sich nicht auf Mem. IV, 4, 5 berufen, jedenfalls nicht in der Meinung, als führte man damit einen Ausdruck X.' an. Die Stelle wird wohl jetzt allgemein als unecht angesehen. Abrupt und unklar sind die Anfangsworte *μαρτυρεῖ δέ μοι καὶ τόδε πρὸς τὸ ἀγαθόν*.

In sprachlicher Hinsicht ist zu dem ganzen Paragraphen noch zu bemerken, daß die attractio inversa *ἀλλ' ὥσπερ ἵπποι οἳ ἂν ἄριστοι ὦσι, οὐχ οἳ ἂν πατριῶται, τούτους ζητεῖτε* recht hart ist, daß X. *πατριώτης* sonst nicht kennt, sondern *ἐπιχώριος* gebraucht, und daß auch *συνισχυρίζειν* (Nitsche *συνισχύειν*) und *συγκοσμεῖν* sonst nicht bei ihm vorkommen.

Der Verf. des § 26 geht von der m. E. unnötigen Besorgnis aus, daß durch die Entfernung der selbstsüchtigen, unkameradschaftlichen Elemente große Lücken im Heere entstehen würden, und will zeigen, wie man diese ausfüllen müsse. Seinen Vorschlag begründet er mit Hilfe von Vergleichen, die inhaltlich unpassend gewählt sind und formell schlecht vorgetragen werden. Ähnliches gilt von der folgenden Stelle, die mir deshalb und noch aus andern Gründen auch sehr verdächtig erscheint. Ich meine

Cyr. I, 6, 44—46. Das Kap. enthält neben Ansichten, die X. im Verkehr mit Sokrates gewonnen hatte, hauptsächlich den theoretischen Niederschlag der praktischen Erfahrungen, die er als Heerführer gemacht hatte, eingekleidet in ein Gespräch des Cyr. mit seinem Vater Kambyses. Die mannigfachen Obliegenheiten eines Heerführers werden hier in ähnlicher Weise wie im Hipparch die eines athenischen Reiterobersten zur Sprache gebracht und die beste Art ihrer Ausführung erörtert. Von § 26 an wird die Frage behandelt, unter welchen Umständen der Strateg sich in einen Kampf einlassen darf. Am Schlusse dieser Erörterung warnt der Vater seinen Sohn eindringlich, jemals gegen die Wahrzeichen der Götter die eigene Person und das Heer im Kampfe aufs Spiel zu setzen: §§ 44—46 *μάθε δέ μου καὶ τάδε, ὦ παῖ, ἔφη, τὰ μέγιστα· παρὰ γὰρ ἱερὰ καὶ οἰωνοὺς μήτε σαυτῷ μηδέποτε μήτε στρατιᾷ κινδυνεύσῃς.* Bei dem gläubigen Sinne X.' ist die Betonung dieser Sache an sich ganz natürlich. Auch den Hipparch schließt der Verfasser mit einer Erklärung, weshalb er das Wort: „Mit Gott“ sehr häufig gebrauche. Hipp. 9, 8 *εἰ δέ τις τοῦτο θαυμάζει ὅτι πολλάκις γέγραπται τὸ σὺν θεῷ πράττειν, εὖ ἴστω ὅτι ἢν πολλάκις κινδυνεύῃ, ἧττον τοῦτο θαυμάσεται, καὶ ἢν γε κατανοῇ ὅτι ὅταν πόλεμος ᾖ, ἐπιβουλεύουσι μὲν ἀλλήλοις οἱ ἐναντίοι, ὀλιγάκις δὲ ἴσασι πῶς ἔχει τὰ ἐπιβουλευόμενα. τὰ οὖν τοιαῦτα οὐδ' ὅτῳ συμβουλεύσεταί τις οἷόν τε εὑρεῖν πλὴν θεῶν. οὗτοι δὲ πάντα ἴσασι καὶ προσημαίνουσιν ᾧ ἂν ἐθέλωσι κ.τ.λ.* (Vgl. auch Hipparch. 6,6.)

Mit schlichten Worten weist hier X. auf die Berechtigung und den Wert der Mantik im Kriege hin, und wer die besondern Erfahrungen kennen lernen will, die ihn in diesem Glauben bestärkten, der lese u. a. Anab. VI, 4, 13—24 die Erzählung von seinen eigenen

Nöten, in denen er sich standhaft dem Verlangen des Heeres widersetzte, weil er nichts gegen die Opferzeichen unternehmen wollte, nicht mit Unrecht, wie der Ausgang lehrte. Auch Hell. III, 1, 18 und IV, 8, 36 erwähnt er Fälle, wo die Mißachtung warnender Vorzeichen schlimme Folgen hatte.

Also auch an unserer Stelle wäre gegen einen solchen Schlußgedanken an sich nichts einzuwenden. Aber die Ausführung, die der Gedanke in §§ 44—46 gefunden hat, befriedigt mich so wenig, daß ich sie für einen völlig fremden Zusatz oder wenigstens für eine breite, ungehörige Erweiterung einer ursprünglich viel kürzeren Fassung oder eines Hinweises auf früher Erörtertes halten muß. Die Bedeutung der göttlichen Wahrzeichen nämlich und welchen Wert es für den Heerführer hat, sie selbst deuten zu können, ist schon im Anfange des Kapitels besprochen worden (§§ 1—4). Kambyses hat seinen Sohn die Kunst des Zeichendeutens erlernen lassen, damit er nicht von den berufsmäßigen Zeichendeutern hintergangen werden könnte, — die schlimme Erfahrung, die X. mit dem Seher Silanus gemacht hatte, klingt hier an, vgl. Anab. V, 6, 29 und VI, 4, 13 — oder ratlos wäre, wenn er einmal keinen Zeichendeuter zur Hand hätte. Cyr. seinerseits ist stets bestrebt gewesen, sich das Wohlwollen der Götter zu verdienen, damit sie geneigt seien, ihn durch Wahrzeichen zu beraten, und versichert (§ 4), „daß er sich den Göttern wie Freunden gegenüber fühle." Wie kann nur, so fragen wir uns, Kambyses nach diesen Worten auf den Gedanken kommen, sein Sohn könnte in entscheidender Stunde die ihm von seinen „Freunden" gesandten, als solche erkannten und richtig gedeuteten Zeichen, um die er sich doch so heiß bemüht hat, unberücksichtigt lassen, daß er eine so breite Darlegung über den Wert der himmlischen Wahrzeichen, über die göttliche Allwissenheit und die menschliche Kurzsichtigkeit hier für nötig hält? — Dieselbe Frage drängt sich uns auf, wenn wir § 23 lesen: *φρόνιμος δὲ περὶ τοῦ συνοίσειν μέλλοντος πῶς ἂν τις τῷ ὄντι γένοιτο; Δῆλον, ἔφη, ὦ παῖ, ὅτι ὅσα μὲν ἔστι μαθόντα εἰδέναι, μαθὼν ἄν, ὥσπερ τὰ τακτικὰ ἔμαθες· ὅσα δὲ ἀνθρώποις οὔτε μαθητὰ οὔτε προορατὰ ἀνθρωπίνῃ προνοίᾳ, διὰ μαντικῆς ἂν παρὰ θεῶν πυνθανόμενος φρονιμώτερος ἄλλων εἴης· ὅ, τι δὲ γνοίης βέλτιον ὂν πραχθῆναι, ἐπιμελόμενος ἂν τούτου ὡς ἂν πραχθείη.* (Vgl. Hipp. 9, 2. Oecon. 11, 8.) Die letzten Worte lassen nicht vermuten, daß „die Hauptsache" in dieser Beziehung noch zurück ist, daß nämlich Cyr., wie es a. u. St. geschieht, erst noch ausführlich instruiert werden muß, daß er und warum er das, was er durch die Winke seiner himmlischen „Freunde" als „das Bessere" erkannt hat, nun auch befolgen müsse und dem nie zuwiderhandeln dürfe. War ihm das nach dem § 5 f. und § 23 Gesagten noch nicht klar? War das nicht schon immer seine Überzeugung? Läßt ihn nicht X. unmittelbar vor unserm Kapitel zu seinen Freunden sagen: I, 5, 14: „Aber auch in der Hinsicht seid ihr getrosten Mutes, daß ich vor unserm Auszuge die Götter nicht vergessen habe. Denn aus dem häufigen Zusammensein mit mir wisset ihr, daß ich nicht nur bei wichtigen, sondern auch bei unbedeutenden Unternehmungen immer mit den Göttern beginne." Warum denn? Doch nicht etwa, um sich durch diese stete Huldigung die Gunst der Götter zu erwerben und dann doch die Zeichen, die sie ihm in Gnaden sandten, zu

mißachten? (Vgl. 6, 3.) Nach allem, was wir bisher ausgeführt haben, wird man sagen müssen, daß die Warnung, mit der unser Abschnitt anhebt, unerwartet kommt.

Als Begründung schließen sich daran die Worte: *κατανοῶν ὡς ἄνθρωποι μὲν αἱροῦνται πράξεις εἰκάζοντες, εἰδότες δὲ οὐδὲν ἀπὸ ποίας ἔσται αὐτοῖς τἀγαθά.* Diese Behauptung wird durch fünf der Erfahrung (*ἐξ αὐτῶν τῶν γιγνομένων*) entnommene Beispiele erhärtet und kehrt dann in der verschärften Form wieder § 46: „So weiß die menschliche Weisheit das Beste um nichts besser zu wählen, als wenn einer das Los ziehen und, wie es auch falle, sein Handeln danach einrichten wollte". (*οὕτως ἡ ἀνθρωπίνη σοφία οὐδὲν μᾶλλον οἶδε τὸ ἄριστον αἱρεῖσθαι ἢ εἰ κληρούμενος ὅ, τι λάχοι τοῦτό τις πράττοι*). Ob man sich also beim Handeln von der Vernunft oder vom Lose leiten läßt, ist für den Erfolg ganz einerlei? Gilt das wirklich so allgemein? Dann war es ja nur folgerichtig, wenn die Beamten in Athen in der Mehrzahl einfach ausgelost und die Bürgerschaft nicht unnötigerweise mit solchen Fragen behelligt wurde. Wunderbar nur, daß Sokrates über ein solches Verfahren spotten konnte, (Mem. I, 2, 9) und daß X. selbst diesen Spott zu rechtfertigen sucht durch den Hinweis, daß niemand einen durchs Los geschaffenen Steuermann, Baumeister und Flötenbläser haben wolle, die doch auf ihren Gebieten, wenn sie Fehler machten, viel weniger Schaden anrichteten als ein untauglicher Beamte im Staate. — In dieser Allgemeinheit ist also die Behauptung entschieden nicht sokratisch und auch nicht xenophontisch. Auch ist sie nicht vereinbar mit dem, was gerade auch in unserm Kapitel § 5 f. und § 23 in dieser Hinsicht gesagt ist. An beiden Stellen wird nachdrücklich betont, was der Mensch selbst erst leisten muß, ehe er Gott mit Bitten um Erfolg bei seinem Tun (§ 5) und um Aufklärung durch himmlische Wahrzeichen über das, was ihm frommen wird (*περὶ τοῦ συνοίσειν μέλλοντος*), nahen darf. Lernen, arbeiten, sorgsam sein (§ 5), das sind die Bedingungen, die er erfüllen muß, wenn er überhaupt auf einen günstigen Erfolg und auf den Segen des Himmels rechnen will. Immer muß dem ora das labora voran- oder zur Seite gehen. Wer anders verfährt, handelt gegen die „göttlichen Satzungen" (*θεσμοί* § 6). Ebenso auch Oecon. 11, 8 . . . *οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνευ μὲν τοῦ γιγνώσκειν τε ἃ δεῖ ποιεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι ὅπως ταῦτα περαίνηται οὐ θεμιτὸν ἐποίησαν εὖ πράττειν.* Man sieht, wie sehr es dem Sokratiker X. darum zu tun ist, den Anteil des Menschen am Erfolge seines Tuns hervorzukehren, ihn selbst zum Schmiede seines Glückes zu machen. — Wer aber nun zu dieser Einsicht gekommen ist und weiß, daß er beispielsweise als Reiter im Kampfe nur siegen wird, wenn er reiten gelernt hat, und als Steuermann ein Schiff mit Glück nur lenken kann, wenn er sich die Kenntnisse und Fertigkeiten eines solchen angeeignet hat (§ 6), der weiß auch sehr wohl, von welchem Tun allein er Erfolg erwarten darf (dagegen 44 *εἰδότες δὲ οὐδὲν ἀπὸ ποίας (πράξεως) ἔσται αὐτοῖς τἀγαθά*), und von welchem nicht; der steht auch in „der Wahl des Besten" (§ 46) gewiß nicht auf gleicher Stufe mit dem, der sich dabei auf „das Los" verläßt. Und wer möchte sich X. selbst, den erprobten Heerführer, als eine so willenlose Puppe einer allesbestimmenden Mantik vorstellen? Daß er als

praktischer Kriegsmann anders dachte und verfuhr, als wie es nach der hier aufgestellten Behauptung scheinen könnte, hat Zucker*) aus der Anabasis treffend nachgewiesen.

Die Schroffheit, mit der die menschliche Weisheit als ganz nichtig und als blind in ihrer Wahl gekennzeichnet wird, befremdet uns nicht, wenn eine solche Äußerung im Drama aus dem Munde einer vom Schicksal überwältigten Person als momentaner Stimmungsausdruck kommt. Aber hier tritt diese Ansicht als wohlerwogene, aus der Erfahrung abgeleitete Theorie auf, und dadurch wird sie befremdlich. Nun, so könnte man einwenden, Theorie und Praxis fallen auch hier wie so oft nicht zusammen. Jene tritt eben in ihren Aussprüchen und Ansprüchen entschiedener auf. (Vgl. Zucker a. a. O. S. 10 f. u. 33.) Allein Theorie ist auch das, was wir soeben als X.' Ansicht nachgewiesen haben, daß der Erfolg menschlichen Handelns zum guten Teil vom Menschen selbst und somit von seiner Wahl abhängt und nach Gottes Willen abhängen soll. Xenoph. betont dies in verschiedenen Schriften ganz energisch (vgl. u. a. § 5 u. 6 u. 23), gerade als wollte er eine Anschauung wie die hier behandelte abwehren, die zu geistiger Trägheit und sittlicher Gleichgiltigkeit führen muß. Beide lagen der Lehre des Sokrates und dem Charakter X.' ganz fern.**) Es kann also keine Frage sein, welche von beiden Theorien als unxenophontisch weichen muß, wenn sie sich beide nicht vereinigen lassen.

Vielleicht ist aber eine Vereinigung beider dann möglich, wenn wir annehmen, daß der Verfasser bei „der Wahl des Besten“, die der menschlichen Weisheit so gänzlich versagt sein soll, nur an die unberechenbaren Faktoren (§ 23 *ὅσα . . . οὔτε μαθητὰ οὔτε προορατὰ ἀνθρωπίνῃ προνοίᾳ*) gedacht hat, die das menschliche Handeln sehr wesentlich beeinflussen und statt des erstrebten Erfolges wohl gar das Gegenteil davon herbeiführen können. Der allgemein gehaltene Ausdruck spricht nicht gerade dafür, daß die Behauptung, die menschliche Weisheit und das Los seien in der „Wahl des Besten“ ganz gleichwertig, mit dieser Einschränkung aufzufassen ist. Doch darüber werden ja die Bei-

---

*) Xenoph. und die Opfermantik in der Anabasis. Prg. des Neuen K. Gymnasiums in Nürnberg. 1900.

**) Danach stand, wie mir scheint, Xen. trotz seiner offenbaren Hinneigung zur Mantik doch dem „Kernsatz aller Sokratik: Lerne, denn mit deinem Können und Wissen beherrschest du dein Schicksal“ (Joël, der echte und der xenophont. Sokr. I, 75) doch nicht so fern, wie es nach der häufigen Erwähnung der Mantik in seinen Schriften und der Art, wie er sie erwähnt, scheinen könnte. Gerade über unser Kap. 6 aber sagt Joël (S. 88 mit An. 4) mit Recht, daß — im Gegensatz zu andern Schriften (außer den Memor.) — die Abschiedsrede des Kambyses „bisweilen sokratisch beeinflußt“ ist, indem hier die „Wissenssphäre“ von der „Mantiksphäre“ und auch von der Gebetssphäre kurz mit ganz ähnlichen Worten abgegrenzt wird, wie es Mem. I, 1, 9 a. E. geschieht. Diese Beobachtung ist von Wichtigkeit. Denn wir haben es hier nicht mit einem Einzelfalle der Mantikbetätigung zu tun, wie sie in den historischen und historisierenden Schriften so oft gelegentlich erwähnt werden, sondern mit einer prinzipiellen Äußerung des Kambyses, d. h. Xenophons über seine Stellung zur Mantik (§ 23) und zum Gebet (5 u. 6). Und diese Äußerung — von den Memor. abgesehen die einzige in ihrer Art — zeigt, daß Xen. hier auf demselben Standpunkte steht wie Mem. I, 1, 9, der nach Joël zwar den erhabenen Standpunkt des Sokrates nicht erreicht, aber sich ihm doch nähert. Denn wir haben hier „die starke, aber für den echten Sokrates noch viel zu schwache Hervorhebung der Wissenssphäre gegenüber der Mantiksphäre“ (88). Wie sticht nun dagegen an unserer Stelle (§ 46) die höhnische Verneinung des Vermögens menschlicher Weisheit, d. h. der Wissenssphäre ab! Und doch soll sie in demselben Gespräche aus demselben Munde gekommen sein wie jene Bejahung und Hervorhebung! Auch sie ist meines Wissens einzig in ihrer Art in X.' Schriften.

spiele, aus denen sie abgeleitet ist (§ 46 *οὕτως ἡ ἀνθρωπίνη σοφία* rc.), bestimmten Aufschluß geben. Lassen wir die beiden ersten hier beiseite, so heißt es § 45 *πολλοὶ δὲ οἷς ἐξῆν φίλοις χρῆσθαι καὶ εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν, τούτοις δούλοις μᾶλλον βουληθέντες ἢ φίλοις χρῆσθαι, ὑπ' αὐτῶν τούτων δίκην ἔδοσαν. πολλοῖς δ' οὐκ ἤρκεσεν αὐτοῖς τὸ μέρος ἔχουσι ζῆν ἡδέως, ἐπιθυμήσαντες δὲ πάντων κύριοι εἶναι, διὰ ταῦτα καὶ ὧν εἶχον ἀπέτυχον. πολλοὶ δὲ τὸν πολύευκτον πλοῦτον κατακτησάμενοι, διὰ τοῦτον ἀπώλοντο. οὕτως ἡ ἀνθρωπίνη σοφία κ.τ.λ.* Daß viele von Personen, die sie zu Freunden haben konnten, Leid statt Liebe erfahren haben, weil sie sie lieber zu Knechten als zu Freunden haben wollten, daß viele, die bei ihrem Besitze angenehm hätten leben können, auch diesen verloren haben, weil sie nach einer ungemessenen Vergrößerung desselben trachteten, ist gewiß auch früher vorgekommen. Aber wer wird Menschen, die so verfahren, für „weise“ erklären? Wer will leugnen, daß auch damals schon die „menschliche Weisheit“ zu der Einsicht gelangt war, daß Herrschsucht und Habsucht in der Regel zu keinem guten Ende führen? Xenoph. wenigstens weiß, daß man das aus der Erfahrung lernen kann. Er schildert das traurige Los des herrschsüchtigen Tyrannen in seinem Hiero in den grellsten Farben. Anders wie dieser und wie die „Vielen“ verfährt Cyr. z. B. mit dem abtrünnigen Armenierkönige (Cyr. III, 1, 31) und mit den Ägyptern, die ihm den Sieg so sehr erschwert hatten (VII, 1, 42 f.). Er weiß beide zu Freunden zu gewinnen und handelt damit nach X.'s Auffassung offenbar recht weise. Die Athener ferner und Lacedämonier sind nach Hell. VI, 3, 11 durch üble Erfahrungen zu der Erkenntnis gekommen: *ὡς τὸ πλεονεκτεῖν ἀκερδές ἐστι.* An derselben Stelle läßt X. — offenbar in seinem Sinne — den Redner Kallistratus denselben Gedanken weitläufiger ausführen. Nachdem dieser mehrere Beispiele angeführt hat, schließt er § 16 a. E. *ὁρῶ γὰρ καὶ τῶν τοιούτων τοὺς πλείους ἀπόρους παντάπασι γιγνομένους.* § 17 *ἃ χρὴ καὶ ἡμᾶς ὁρῶντας εἰς μὲν τοιοῦτον ἀγῶνα μηδέποτε καταστῆναι, ὥστ' ἢ πάντα λαβεῖν ἢ πάντ' ἀποβαλεῖν, ἕως δὲ καὶ ἐρρώμεθα καὶ εὐτυχοῦμεν, φίλους ἀλλήλοις γενέσθαι.* Und zu seinen Söhnen spricht der sterbende Cyrus, um zu verhüten, daß sie in ein Verhältnis zueinander treten, wie es in den Vergleichen an unserer Stelle angedeutet ist, in der herrlichen Ermahnung zur Eintracht Cyr. VIII, 7, 24 *εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ὑμᾶς ἱκανῶς διδάσκω οἵους χρὴ πρὸς ἀλλήλους εἶναι· εἰ δὲ μή, καὶ παρὰ τῶν προγεγενημένων μανθάνετε· αὕτη γὰρ ἀρίστη διδασκαλία. οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διαγεγένηνται φίλοι μὲν γονεῖς παισί, φίλοι δὲ ἀδελφοὶ ἀδελφοῖς. ἤδη δέ τινες τούτων καὶ ἐναντία ἀλλήλοις ἔπραξαν· ὁποτέροις ἂν οὖν αἰσθάνησθε τὰ πραχθέντα συνενεγκότα, ταῦτα δὴ αἱρούμενοι ὀρθῶς ἂν βουλεύοισθε.* Sonach hätten auch die „Vielen“, von denen in den Vergleichen die Rede ist, sehr wohl in diesen Fällen „das Beste“ wählen können, wenn sie nur „das Lernbare“ (§ 23) gelernt und befolgt hätten. Und auch der „vielgewünschte Reichtum“ erschien der menschlichen Weisheit nicht durchweg so erstrebenswert wie jenen „Vielen“. Der größte Weise, den X. kannte, der sich gerade seiner *ἀνθρωπίνη σοφία* in Plat. Apologie rühmt und dabei so arm an irdischen Gütern war, dachte entschieden nicht daran, sich Reichtum zu wünschen (Mem. I, 3, 2), und sein teilweises Abbild in der Cyropädie, der Perser Pheraulas, fühlt sich beglückt, wie er auf gute Manier seinen Reichtum und die Sorge darum losgeworden

ist. (VIII, 3, 46 u. 48.) Und wie dachte X. selbst in diesem Punkte? Offenbar war der Reichtum auch ihm „vielerwünscht". Aber er wußte auch, daß die „menschliche Weisheit" auch hierin besser fährt wie unsere Stelle behauptet. Den Toren, die ihn unvernünftig anwenden, wird er zum Verderben; vgl. Oecon. 1, 13; für kluge Männer hingegen wie Ischomachus und Cyrus eine Quelle des Segens; vgl. Oecon. 11, 9. Cyr. VIII, 2, 20—23. Hätte also der Verf. unserer Stelle wirklich „menschliche Weisheit" und nicht menschliche Leidenschaft und Torheit mit der göttlichen Weisheit verglichen, so würde er nicht so billigen Kaufs zu seinem absprechenden Urteil über die *ἀνθρωπίνη σοφία* gekommen sein.*)

Alle Beispiele bis auf das erste scheinen mir der richtigen Spitze zu entbehren. Denn wollte der Verf. seine Warnung vor einer Vernachlässigung der göttlichen Wahrzeichen durch Beispiele aus der Erfahrung begründen, so mußte betont werden, wie oftmals die sorgfältigste Berechnung der menschlichen Vernunft dennoch getrogen habe. Diese Spitze des Gedankens kommt aber nur bei dem ersten Beispiele in den Worten *καὶ ταῦτα οἱ δοκοῦντες σοφώτατοι εἶναι* zum Ausdruck, bei den übrigen nicht. Der Verf. wirkt lieber durch die Masse und dadurch, daß er den Mund recht voll nimmt. Fünfmal öffnet er ihn, und jedesmal kommt gleich eine ganze Fülle (*πολλοί*) von armen Schächern daraus hervor, die ihre „menschliche Weisheit" ans Kreuz gebracht hat. Wie bescheiden klingt doch daneben des xenophontische „einige" (*τινές*) in der Rede des Cyrus, wo er von derselben Sache spricht, auf die das dritte und vierte Beispiel hinweisen. Ein interessantes Seitenstück zu unserer Stelle steht Cyr. VIII, 6, 14 *ταῦτα δὲ Κύρου οὕτω τότε τάξαντος ἔτι καὶ νῦν τῷ αὐτῷ τρόπῳ πᾶσαι μὲν αἱ ὑπὸ βασιλεῖ φυλακαὶ ὁμοίως φυλάττονται, πᾶσαι δὲ αἱ τῶν ἀρχόντων θύραι ὁμοίως θεραπεύονται, πάντες δὲ οἱ οἶκοι καὶ μεγάλοι καὶ μικροὶ ὁμοίως οἰκοῦνται, πᾶσι δὲ οἱ ἄριστοι τῶν παρόντων ἕδραις προτετίμηνται, πᾶσι δὲ αἱ πορεῖαι συντεταγμέναι κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον εἰσί, πᾶσι δὲ συγκεφαλαιοῦνται πολλαὶ πράξεις ὀλίγοις ἐπιστάταις.* Alles, alles im weiten Perserreiche kennt dieser Mann aufs gründlichste. Oder ist diese vorgebliche Allwissenheit in persischen Dingen nur ein Produkt der Rhetorenschule? Daß die Worte nicht von X. herrühren, hat Lincke nachgewiesen.**)

Endlich weichen die §§ 44—46 in ihrem schulmeisterlichen Tone von der Weise ab, wie in dem langen vorhergehenden Gespräche die Ansichten über die Obliegenheiten des Feldherrn von Vater und Sohn erörtert werden. Zwar ist auch da der Vater der Lehrende, der Sohn der Lernende. Aber Cyr. steht bereits im Mannesalter (cf. I, 2, 8/9. 2, 12. 5, 4) und ist zum Führer des Hilfsheeres gewählt, das nach Medien gesandt werden soll. Er ist mindestens 26 Jahre alt, und X. führt ihn deshalb ganz angemessen als einen Mann ein, der bei seiner sehr lebhaften Lernbegier schon mannigfache Erfahrung gesammelt und durch Nachdenken sich eigene Ansichten gebildet hat (cf. 8, 11, 15, 17, 18, 19, 20). Er beteiligt sich daher auch ausgiebig am Gespräch, und mit großem Zartgefühl berücksichtigt der Vater Alter und Würde seines Sohnes, indem er die bereits erworbenen

---

*) Mit Recht fragt Joël a. a. O. S. 88: „Ob aber wohl Sokrates damit einverstanden gewesen wäre, wenn zu Gunsten der Mantik angeführt wird, daß die Weisen oft zum Unglück raten?" Weder Sokr. noch X. würden solche Leute wie die „Vielen" für Weise gehalten haben.

**) de Xenoph. Cyrop. interpolationibus, Berl. 1874. Hertlein und Hug stimmen ihm bei.

Kenntnisse des Sohnes betont (2, 18 a. E. 39, 43), die es nur zu vervollkommnen gilt (15 f., 19, 20 f., 26, 30 f.) und an Ansichten erinnert, die sie früher in gemeinsamen Gesprächen gewonnen haben (5, 7, 12), deren Inhalt meistens der Sohn rekapituliert, indem er ferner die Erwerbung der Kenntnisse ausdrücklich in die Jugendzeit des Cyr. zurückverlegt, wo das Belehren am Platze war (2, 12, 14 a. E., 20). Ebenso beruft sich der Sohn auf frühere Unterweisung (z. B. 3, 6, 8, 12). Mit einem Worte: Vor dem geistigen Auge des Schriftstellers steht Cyr. als ein Mann, der zwar noch nicht fertig ist, der aber doch für das übernommene Amt eines Heerführers eine anerkennenswerte Vorbildung sich angeeignet hat. An unserer Stelle dagegen wird Cyr. in einer Sache, die er bereits kennt und befolgt, und deren Vernachlässigung nach allem Früheren von seiner Seite kaum zu befürchten ist, wie ein unerfahrener Knabe in die Lehre genommen. Denn ohne auch nur mit einem Worte den Wunsch nach Aufklärung geäußert zu haben wie an andern Stellen, (vgl. z. B. 9 a. E. *ἀτάρ ... σὺ εἰ ἐνορᾷς ..*, 16 *καὶ τίνα δή ...* 17 *ἦ καὶ σχολή ..* 22 *καὶ πῶς δή ..* 23, 26, 27, 35 *μὴ φείδου εἴ τι ἔχεις διδάσκειν ..* 36, 37) läßt er den Redestrom von der Wertlosigkeit menschlicher Weisheit im Vergleich zur göttlichen und zum Preise der Mantik über sich ergehen, äußert keine Zustimmung wie z. B. 11 a. E. 18, 19 a. E., macht keine Einwendungen wie z. B. 27 *ὦ Ἡράκλεις ..* 28 und 29, kurz die Gesprächsform klingt nur noch in der Anrede *ὦ παῖ* an. Recht bezeichnend für die veränderte Stellung, in der in den §§ 44—46 der Vater dem Sohne gegenüber erscheint, ist sogleich das erste Wort *μάθε*, das der Vater sonst nirgends von seinen Mitteilungen an den Sohn gebraucht. Der Sohn fühlt sich wohl als Schüler (cf. 35 *διδάσκειν*), dem Vater aber überträgt der einsichtige Schriftsteller die Rolle, nicht des Lehrers, sondern des wohlmeinenden Beraters. Wohl aus demselben Grunde kommen auch andere Imperative nur sehr vereinzelt vor. Vgl. 10 und 35 *μηχανῶ*, 42 *μὴ ἀφροντίστως ἔχε — προσκόπει* und einige farblosere wie *μέμνησο*. Hierin ein bewußtes Verfahren des Schriftstellers und nicht das Walten des Zufalls zu sehen, sind wir vollauf berechtigt, wenn wir beobachten, mit welcher Geschicklichkeit z. B. Cyr. überall sein Reden und Handeln den Verhältnissen und Personen anpaßt, wie rücksichtsvoll er, um nur dies eine zu erwähnen, II, 4, 8 sich in Gegenwart fremder Gesandten seinem unbedeutenden Oheim unterzuordnen und durch seinen diplomatischen Vorschlag den Inderkönig geschickt für seine Sache zu gewinnen weiß.

Im Ausdruck erscheint mir besonders das Verbum *ἀποτυγχάνειν* (45 a. E. *ἐπιθυμήσαντες δὲ πάντων κύριοι εἶναι, διὰ ταῦτα καὶ ὧν εἶχον ἀπέτυχον*) in der einfachen Bedeutung „verlieren" auffallend. X. gebraucht das Wort sonst immer, der Herleitung entsprechend, in der Bedeutung „etwas verfehlen, keinen Erfolg haben, Unglück haben" (de re eq. 1, 16, de vect. 4, 31. Memor. 4, 2, 27. 28. 29. Hellen. 7, 1, 5. 5, 14. Hell. 6, 3, 16 ist jetzt wohl allgemein *ἐπιτυγχάνειν* aufgenommen). Für „verlieren" hat er *ἀποβάλλειν*, ziemlich häufig. Hell. 6, 3, 17 *ὥστ' ἢ πάντα λαβεῖν ἢ πάντ' ἀποβαλεῖν*. Cyr. 8, 3, 42 *οὔτοι .. οὕτως ἡδύ ἐστι τὸ ἔχειν χρήματα ὡς ἀνιαρὸν τὸ ἀποβάλλειν*. Symp. 4, 32 *καὶ μὴν ὅτε μέν γε πολλὰ εἶχον, ἀεί τι ἀπέβαλλον ἢ ὑπὸ τῆς πόλεως ἢ ὑπὸ τῆς τύχης. νῦν δὲ ἀποβάλλω μὲν οὐδέν, οὐδὲ γὰρ ἔχω, ἀεὶ δέ τι λήψεσθαι ἐλπίζω*. Cyr. III, 3, 45 a. E. IV, 1, 15 a. E.

VIII, 7, 23. Anab. IV, 6, 10. VI, 1, 21. VII, 6, 31. Hell. II, 4, 3. VI, 2, 9. Oecon. 12, 2.

An beiden Stellen, die wir für unecht erklären, sehen wir den Verf. bemüht, durch Vergleiche und Beispiele seine Ansicht zu stützen. Aber anstatt ein oder zwei zutreffende Fälle zu wählen und so zuzuspitzen, daß der Vergleichungspunkt scharf hervortritt, wirkt er, unbekümmert darum, lieber durch die Menge.

Oecon. VI, 15 und 16. Was Sokrates in diesen Paragraphen von sich erzählt, erscheint mir seltsam und nicht folgerichtig. Er hat es sich nach II, 16 f. zur Aufgabe gemacht zu erkunden, οἵτινες ἕκαστα ἐπιστημονέστατοί εἰσι τῶν ἐν τῇ πόλει. Darum geht er umher und prüft in kurzer Zeit die anerkannten Meisterwerke tüchtiger Künstler und Handwerker. (VI, 13.) Nun möchte er auch die ἄνδρες καλοὶ κἀγαθοί prüfen. § 14 ὅπως δὲ δὴ καὶ τοὺς ἔχοντας τὸ σεμνὸν ὄνομα τοῦτο τὸ καλός τε κἀγαθὸς ἐπισκεψαίμην, τί ποτ᾽ ἐργαζόμενοι τοῦτ᾽ ἀξιοῖντο καλεῖσθαι, πάνυ μου ἡ ψυχὴ ἐπεθύμει αὐτῶν τινι συγγενέσθαι. Sonach gab es also Männer, die diesen ehrenden Beinamen hatten, den sie ihrem Tun verdankten, und eben bei diesem Tun will sie Sokr. beobachten, wie er vorher die Künstler und Handwerker an ihren Werken geprüft hat. Was für einen Schritt erwartet man nun von ihm? Doch gewiß keinen andern als den, den er selbst mit den letzten Worten bezeichnet. (πάνυ μου ἡ ψ. ἐπεθ. αὐτ. τ. συγγενέσθαι.) Einen solchen Mann braucht er nach § 17 nicht weit zu suchen. Es ist Ischomachus, den er nach VII, 1 schon kennt und öfters beobachtet hat. Bei ihm kann er lernen, was er so sehnlich zu lernen wünscht. Was tut er aber nach §§ 15 u. 16 wirklich? Er macht sich an jeden, der schön ist von Ansehen und sucht zu erfahren, ob bei ihm mit dem καλόν der Erscheinung das ἀγαθόν der Seele verbunden ist, wie beide Wörter in καλὸς κἀγαθός vereinigt sind. Er beobachtet also gar nicht, wie man doch erwarten müßte, das Tun der Mustermänner und prüft nicht die, die diesen Ehrennamen haben, sondern will sehen, ob ihn gewisse Personen verdienen. Wenn er aber dabei selbst entscheidet, was in diesem Falle μοχθηρόν und ἀγαθόν ist, so muß er auch wissen, wie ein ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός sein und handeln muß, und braucht es nicht erst, wie er doch will, von ihnen zu lernen. Ipsum Socratem ita egisse (wie in §§ 15 u. 16) aliunde haud difficile est cognoscere sagt Hartmann (Anal. Xenoph. I, 181). Ganz recht, wenn es sich darum handelte, schöne Jünglinge auf ihre geistigen Anlagen zu prüfen. Darum handelt es sich aber hier nicht. Wohl möglich aber, daß die Erinnerung daran der Anlaß zur Einschaltung der beiden Paragraphen gewesen ist. Die naturgemäße und erwartete Fortsetzung von § 14 bringt allein § 17 ἐπεὶ οὖν τὸν Ἰσχόμαχον ἤκουον πρὸς πάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ ξένων καὶ ἀστῶν καλόν τε κἀγαθὸν ἐπονομαζόμενον, ἔδοξέ μοι τούτῳ πειραθῆναι συγγενέσθαι. Es ist zu beachten, daß der Schluß von § 16 genau wieder da ankommt, wo der Schluß von § 14 schon war.

Oecon. VII, 18—32. Die Erzählung des Ischomachus, wie er seine blutjunge Frau über ihre Obliegenheiten im Haushalte unterwiesen habe (Oecon. VII, 4—X), gehört zu den anmutigsten Partien der Schrift und zeigt X.' Talent für Kleinmalerei im besten Lichte.

Darum ist dieser Abschnitt vielfach sehr gepriesen worden.*) Und doch ist auch dieser Teil von entstellenden Zusätzen nicht frei. Ein größeres Einschiebsel (VIII, 3—8) hat schon Lincke**) aufgedeckt. Doch scheint die Hand eines Überarbeiters auch sonst hier noch am Werke gewesen zu sein und die Anmut xenophontischer Darstellung getrübt zu haben. Man lese z. B. folgende Sätze: *ἀλλὰ σωφρόνων τοί ἐστι καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς οὕτω ποιεῖν ὅπως τά τε ὄντα ὡς βέλτιστα ἕξει καὶ ἄλλα ὅτι πλεῖστα ἐκ τοῦ καλοῦ τε καὶ δικαίου προσγενήσεται. Καὶ τί δή, ἔφη, ὁρᾷς, ἡ γυνή, ὅ τι ἂν ἐγὼ ποιοῦσα συναύξοιμι τὸν οἶκον; Ναὶ μὰ Δί', ἔφην ἐγώ, ἅ τε οἱ θεοὶ ἔφυσάν σε δύνασθαι καὶ ὁ νόμος συνεπαινεῖ, ταῦτα πειρῶ ὡς βέλτιστα ποιεῖν. Καὶ τί δὴ ταῦτ' ἔστιν; ἔφη ἐκείνη. Οἶμαι μὲν ἔγωγε, ἔφην, οὐ τὰ ἐλαχίστου ἄξια, εἰ μή πέρ γε καὶ ἡ ἐν τῷ σμήνει ἡγεμὼν μέλιττα ἐπ' ἐλαχίστου ἀξίοις ἔργοις ἐφέστηκεν. † Καὶ ποῖα δή, ἔφη ἐκείνη, ἔργα ἔχουσα ἡ τῶν μελιττῶν ἡγεμὼν ἐξομοιοῦται τοῖς ἔργοις οἷς ἐμὲ δεῖ πράττειν; Ὅτι, ἔφην ἐγώ, ἐκείνη γε ἐν τῷ σμήνει μένουσα οὐκ ἐᾷ ἀργοὺς τὰς μελίττας εἶναι, ἀλλ' ἃς μὲν δεῖ ἔξω ἐργάζεσθαι ἐκπέμπει ἐπὶ τὸ ἔργον, καὶ ἃ ἂν αὐτῶν ἑκάστη εἰσφέρῃ οἶδέ τε καὶ δέχεται, καὶ σώζει ταῦτα ἔστ' ἂν δέῃ χρῆσθαι. ἐπειδὰν δὲ ἡ ὥρα τοῦ χρῆσθαι ἥκῃ, διανέμει τὸ δίκαιον ἑκάστῃ. Καὶ ἐπὶ τοῖς ἔνδον δ' ἐξυφαινομένοις κηρίοις ἐφέστηκεν, ὡς καλῶς καὶ ταχέως ὑφαίνηται, καὶ τοῦ γιγνομένου τόκου ἐπιμελεῖται ὡς ἐκτρέφηται· ἐπειδὰν δὲ ἐκτραφῇ καὶ ἀξιοεργοὶ οἱ νεοττοὶ γένωνται, ἀποικίζει αὐτοὺς σὺν τῶν ἐπιγόνων τινὶ ἡγεμόνι. Ἦ καὶ ἐμὲ οὖν, ἔφη ἡ γυνή, δεήσει ταῦτα ποιεῖν; Δεήσει μέντοι σε, ἔφην ἐγώ, ἔνδον τε μένειν καὶ οἷς μὲν ἂν ἔξω τὸ ἔργον ᾖ τῶν οἰκετῶν, τούτους συνεκπέμπειν, οἷς δ' ἂν ἔνδον [ἔργον] ἐργαστέον, τούτων σοι ἐπιστατέον, καὶ τά τε εἰσφερόμενα ἀποδεκτέον, καὶ ἃ μὲν ἂν αὐτῶν δέῃ δαπανᾶν, σοι διανεμητέον, ἃ δ' ἂν περιττεύειν δέῃ, προνοητέον καὶ φυλακτέον ὅπως μὴ ἡ εἰς τὸν ἐνιαυτὸν κειμένη δαπάνη εἰς τὸν μῆνα δαπανᾶται· καὶ ὅταν ἔρια εἰσενεχθῇ σοι, ἐπιμελητέον ὅπως οἷς δεῖ ἱμάτια γίγνηται. καὶ ὅ γε ξηρὸς σῖτος ὅπως καλῶς ἐδώδιμος γίγνηται ἐπιμελητέον.* Das Gespräch nimmt, wie man sieht, einen ganz natürlichen Verlauf. Die Tätigkeit der Bienenkönigin im Stocke soll der jungen Frau ein Bild geben von ihren Aufgaben im Hause. Ihr Wunsch (*καὶ τί δή . . . . συναύξοιμι τὸν οἶκον;*) wird durch das Gesagte vollständig befriedigt. Niemand, davon bin ich überzeugt, wird hier das Geringste vermissen. Und doch haben wir 15 Paragraphen an der mit † bezeichneten Stelle ausgelassen, indem wir von VII, 17 (*ἐφέστηκεν*) sogleich auf die Mitte des § 32 übergesprungen sind. Dieser unmittelbare Eindruck der Lückenlosigkeit in der Gedankenentwicklung und der Einheitlichkeit im Ton ist der beste Beweis dafür, daß wir die §§ 18—32 (Mitte) mit Recht ausscheiden dürfen. Es wäre in der Tat wunderbar, wenn die beiden jetzt getrennten Stücke, die sich so trefflich aneinanderschließen und das erörterte Thema so vollständig erschöpfen, nicht auch ursprünglich zusammengehört haben sollten. Jedoch läßt sich die Behauptung, daß der genannte Abschnitt später eingeschoben ist, auch noch durch andere Beobachtungen stützen. Ehe wir jedoch darauf eingehen, wollen wir kurz den Inhalt des angezweifelten Abschnitts angeben.

---

*) Vgl. Hartmann, Anal. Xenoph. I, 172. Seine Hochschätzung des ganzen Werkes ist im allgemeinen richtig, bedarf aber im einzelnen der Einschränkung.

**) Xenoph. dial. *περὶ οἰκ.* S. 97 ff. Jena 1879.

Es wird darin folgendes dargelegt: Die weise Gottheit (§ 16, 18 und 31 *οἱ θεοί*, sonst immer *ὁ θεός* genannt) hat Männliches und Weibliches in der Tierwelt gepaart zur Erhaltung der Geschlechter, beim Menschen außerdem noch zur Gewinnung von Pflegern im Alter (*γηροβοσκοί*). Die Lebensweise der Menschen erfordert Tätigkeit im Freien und im geschützten Raume (*στεγνόν*) und demnach Kräfte zur Arbeit und Aufsicht an beiden Orten. Die natürlichen Anlagen beider Geschlechter sind verschieden. Durch die leibliche Veranlagung wird der Mann auf die Arbeiten im Freien, die Frau auf die im Hause hingewiesen. Auch die seelischen Fähigkeiten sind nach dieser verschiedenartigen Bestimmung beider von der weisen Gottheit verschieden verteilt. Manche hat die Frau mehr als der Mann, so die Liebe zu den Neugeborenen und die Ängstlichkeit, manche der Mann mehr als die Frau, so die Unerschrockenheit; manche Anlagen haben sie gemein, so das Gedächtnis, die Sorgfalt und Enthaltsamkeit. Mit dieser verschiedenartigen Ausstattung bezweckte die weise Gottheit eine gegenseitige Ergänzung beider Geschlechter in ihrer Verbindung miteinander. Das menschliche Gesetz stimmt dieser Ordnung durch die Stiftung der Ehe zu, und die Sitte heißt sie gut, indem sie das dieser Ordnung entsprechende Verhalten von Mann und Weib billigt, das abweichende mißbilligt.*)

Für die spätere Einschaltung dieses Abschnittes spricht außer dem, was oben gesagt ist, zunächst die Art, wie er eingefügt ist. Der Anschluß wäre jedenfalls an § 16 *ναὶ μὰ Δί', ἔφην ἐγώ, ἅ τε οἱ θεοὶ ἔφυσάν σε δύνασθαι καὶ ὁ νόμος συνεπαινεῖ, ταῦτα πειρῶ ὡς βέλτιστα ποιεῖν* weit passender; denn die weitere Darlegung erfolgt nach den beiden Gesichtspunkten: Gottesordnung (§§ 18—29) und Gesetzesbestimmung (§ 30), mit deutlichem Übergang in §§ 29 und 30, der auf die Disposition in § 16 zurückweist.**) Auch an die in § 17 folgenden Worte *οἶμαι μὲν ἔγωγε, ἔφην, οὐ τὰ ἐλαχίστου ἄξια* wäre der Anschluß verständlich, indem damit thematisch auf die Wichtigkeit der Frauentätigkeit hingewiesen wäre, die dann § 28 dargelegt wird. Sie kommt indessen auch in dem echten Teile (§§ 39 und 40) recht lebendig und treffend zum Ausdruck. Unstatthaft aber erscheint mir die Einschaltung nach den Worten § 17 *εἰ μή πέρ γε καὶ ἡ ἐν τῷ σμήνει ἡγεμὼν μέλιττα ἐπ' ἐλαχίστου ἀξίοις ἔργοις ἐφέστηκεν.* Denn durch sie werden die Gedanken der Frau

---

*) Daß die weise Gottesordnung, deren Bereich nach § 19 so umfassend ist, von § 20 ab plötzlich nur bäuerliche Verhältnisse zu kennen scheint, bleibt befremdlich, auch wenn man berücksichtigt, daß ein Landwirt spricht.

**) Es wäre indessen wohl möglich, daß diese selbst und die folgende Frage (*καὶ τί δὴ ταῦτ' ἐστιν; ἔφη ἐκείνη*) mit eingeschoben sind. Die Disposition würde so gewissermaßen zur Verankerung der Einschaltung dienen. Ihr Ausfall stört nicht im mindesten. Im Gegenteil. Man muß nur die vorangehende Frage *καὶ τί δή, ἔφη, ὁρᾷς, ἡ γυνή, ὅ τι ἂν ἐγὼ ποιοῦσα συναύξοιμι τὸν οἶκον;* nicht als Erkundigungsfrage auffassen, sondern, wie es dem Zusammenhange durchaus entspricht, als Ausdruck des Zweifels, in dem Sinne: Was könnte ich wohl Nennenswertes zur Erhöhung des Wohlstandes beitragen? Daran würde sich die Antwort *οἶμαι μὲν ἔγωγε, ἔφην, οὐ τὰ ἐλαχίστου ἄξια* besser anschließen als jetzt an die Frage *καὶ τί δὴ ταῦτ' ἐστιν;* diese geht auf den Inhalt der Tätigkeit, die Antwort auf den Wert derselben. — Auch Thalheim (Herm. XLII, 631) findet die Antwort des Mannes in § 16 *ναὶ μὰ Δί', . . . ὡς βέλτιστα ποιεῖν* unpassend. „Denn auf eine Frage nach einem was? antwortet man nicht mit einem „ja". Aber sein Vorschlag *καί τι δέ* (*δέ* die Hdschr.) will mir nicht einleuchten.

nach einer bestimmten Richtung gewiesen, und man erwartet nun unwillkürlich entweder von ihrer Seite die Frage, was das für Arbeiten der Bienenkönigin seien, die sie, läßt man das Einschiebsel beiseite, § 32 auch wirklich tut, oder eine Schilderung der Tätigkeit der Bienenkönigin seitens des Gatten. Jetzt verstummt der mit dem Vergleich angeschlagene Ton sofort wieder. Das wäre verständlich, wenn die Kenntnis jener Tätigkeit bei der Frau vorausgesetzt würde. Das ist aber nicht der Fall, und so hängen jene Worte jetzt vollständig über und in der Luft.

Noch anstößiger ist die Art, wie der Überarbeiter am Schlusse des Abschnittes wieder auf die Fährte X.' einzulenken sucht. Da heißt es im letzten Satze (§ 32): „Es scheint mir, daß auch die Bienenkönigin derartige Geschäfte, von der Gottheit ihr verordnet, besorgt." Auch derartige Geschäfte — wie sie wer sonst erhalten hat? Der nächste Satz (*καὶ ποῖα δή* 2c.) zeigt, daß die junge Frau und ihre Geschäfte gemeint sind. Ist diese einseitige Beziehung berechtigt? Ich glaube nicht. Beide Geschlechter sind, das ist vorher ausführlich erörtert, auf verschiedene Wirkungskreise hingewiesen (§ 29), Gesetz und Sitte stimmen dieser Ordnung zu (§ 30), und einer Übertretung derselben droht göttliche Strafe, § 31 *εἰ δέ τις παρ' ἃ ὁ θεὸς ἔφυσε ποιεῖ, ἴσως τι καὶ ἀτακτῶν τοὺς θεοὺς οὐ λήθει καὶ δίκην δίδωσιν ἀμελῶν τῶν ἔργων τῶν ἑαυτοῦ ἢ πράττων τὰ τῆς γυναικὸς ἔργα.* Immer ist dabei von Mann und Frau und ihren besondern Geschäften die Rede. Wie kommt also der Verfasser dazu, bei *τοιαῦτα ἔργα* im folgenden, letzten Satze einseitig nur an die *ἔργα* der Frau zu denken? Freilich widersprechen die letzten Worte der angezogenen Stelle (*ἢ πρ. τ. τ. γ. ἔργα*) dieser Behauptung; denn hier ist auffallenderweise nur das Verhalten des Mannes berücksichtigt. Kann nicht auch die Frau ihren natürlichen Wirkungskreis verlassen oder vernachlässigen und sich so strafbar machen? Und handelt es sich hier nicht gerade um die Unterweisung einer Frau? Sodann schließen einander die durch *ἢ* getrennten Glieder *ἀμελῶν τ. ἔ. τ. ἑαυτοῦ ἢ πράττων τ. τ. γ. ἔργα* gar nicht aus; denn wer die Geschäfte des andern Teiles besorgt, vernachlässigt dabei auch seine eigenen. Die Worte *ἢ πράττων τ. τ. γ. ἔργα* sind also entschieden anstößig.*) Wie sind sie hierher gekommen? Wollte etwa der Verfasser damit eine Beziehung für *τοιαῦτα ἔργα* im folgenden Satze schaffen? Freilich eine halsbrechende Logik: Derartige Geschäfte (*τῆς γυναικός*), die der Mann nicht betreiben soll, hat auch die Bienenkönigin von der Gottheit zuerteilt erhalten. Aber gleichviel wie, der Verfasser ist wenigstens wieder bei dem Gegenstande angekommen, von dem vor dem Einschiebsel zuletzt die Rede war und von dem nun weiter gehandelt wird, bei der Bienenkönigin. Der Satz (§ 32 *δοκεῖ δέ μοι-διαπονεῖσθαι*) ist nichts weiter als eine Umschreibung

---

*) Auch Thalheim erhebt (a. a. O. S. 632), wie ich zu meiner Freude ersah, dieselben Bedenken gegen diese Worte. Er hält die §§ 30 und 31 für ein „ziemlich unklares Einschiebsel", für „eine ganz verunglückte Ausführung der Worte des § 16 *καὶ ὁ νόμος συνεπαινεῖ.*" Wenn indes in diesem Paragraphen der *νόμος* als ein Dispositionspunkt aufgestellt ist, so muß man auch eine Ausführung desselben erwarten. Und läßt man mit Th. § 32 auf § 29 folgen, so beziehen sich wieder *τοιαῦτα ἔργα* in § 32 auf die Werke beider (§ 29 *ἃ ἑκατέρῳ ἡμῶν προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ*), und es bleibt unverständlich, warum dies auf einmal nur die *ἔργα* der Frau sein sollen.

der letzten Worte vor der Einschaltung (§ 17 *εἰ μή πέρ γε καὶ ἡ ἐν τῷ σμήνει ἡγεμὼν μέλιττα . . . ἐφέστηκεν*). Er bricht ganz abrupt herein und hat mit § 31 gar nichts zu tun. (Vgl. auch Thalheim a. a. O.) Offenbar soll er nur über-, d. h. hier zurückleiten auf die in § 17 verlassene Fährte. Wie mangelhaft das geschieht, ist, hoffe ich, durch das Gesagte klar geworden.*)

Durch den Überarbeiter ist ferner die natürliche Ordnung umgedreht. Durch den Vergleich mit der Bienenkönigin soll der Frau ein Bild von ihrem Wirken im Hause gegeben werden. Darum kommt bei X. zuerst die Biene und dann die Frau. Nach der Überarbeitung wird zuerst der Frau gezeigt, was sie von Gottes und Rechts wegen zu tun hat, dann erst kommt die Bienenkönigin, die „auch derartige ihr von Gott verordnete Arbeiten zu leisten hat", gerade als sollte von der Frauentätigkeit ein Licht auf die Tätigkeit der Bienenkönigin fallen und nicht umgekehrt. Der etwaige Einwand, als würde in dem Einschiebsel zunächst nur der Bereich der Frauentätigkeit im allgemeinen, nämlich das Haus, festgestellt, durch den Vergleich mit der Biene aber (§ 32 ff.) würden die Obliegenheiten der Frau im einzelnen bezeichnet, ist nicht statthaft. Alle wesentlichen Zweige der Frauenarbeit werden auch schon in dem unechten Abschnitte angeführt (vgl. §§ 21—25): daß die Frau ins Haus gehört, dort das Einkommende empfangen, aufheben und verwalten, für die Erziehung der Kinder,**) für die Bereitung der Speisen und für die Herstellung der Kleidung sorgen muß, und § 29 heißt es klipp und klar: *ταῦτα δέ, ἔφην, δεῖ ἡμᾶς, ὦ γύναι, εἰδότας, ἃ ἑκατέρῳ ἡμῶν προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πειρᾶσθαι [ὅπως] ὡς βέλτιστα τὰ προσήκοντα ἑκατέρῳ ἡμῶν διαπράττεσθαι.* Wie kann danach die Frau § 35 noch fragen: *ἦ καὶ ἐμὲ οὖν . . . δεήσει ταῦτα ποιεῖν;* um darauf im wesentlichen noch einmal dasselbe zu hören, was ihr schon als ihre besondere Aufgabe bekannt ist?

Endlich weicht der eingeschobene Abschnitt ganz erheblich im Tone von seiner Umgebung ab. In den echten Bestandteilen haben wir ein lebendiges, allerliebstes Gespräch zwischen einem jungen Ehepaare, in dem namentlich das scheue, zaghafte, dabei lernbegierige und vom besten Willen beseelte Frauchen mit wenigen Worten glücklich charakterisiert ist. Davon finden wir in dem Einschiebsel keine Spur. Hier führt ein recht gründlich zu Werke gehender Kenner ausschließlich das Wort. Dem genügt es nicht, wenn der un-

---

*) Der Abschnitt VII, 10—43 enthält das erste Gespräch (vgl. § 43) des Ischom. mit seiner Frau, teils direkt von Ischomachus (*ἔφην*), teils indirekt von Sokrates (*ἔφη φάναι* näml. Ischom.) erzählt. Die echten Teile sind durchaus direkt wiedergegeben, das Einschiebsel indirekt, (vgl. §§ 18, 22, 23, 30); nur einmal (§ 29), bei der Anwendung des Gesagten auf die eigenen Verhältnisse, bricht die direkte Wiedergabe des Gesprächs durch (*ἔφην*). In den andern kurzen Gesprächen zwischen Mann und Frau kommt der indirekte Bericht neben dem direkten nur noch an zwei Stellen vor: IX, 18 (*ἔφη φάναι*) und X, 7 (*εἰπεῖν ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος*). An der ersten will Hartmann (a. a. O. S. 202), *ἔφη νομίζειν* oder *ἔφη εἶναι* lesen; auch fehlt wohl *αὐτήν* bei *φάναι*. Die andere Stelle ist nicht anzufechten. Daß X. in der Beziehung nicht konsequent ist, ersieht man aus dem Tischgespräche Cyr. I, 3, 4—12, das zu Anfang (§§ 4—9) und zu Ende (§ 11) indirekt, dazwischen (§ 10 und Anfang von 11) direkt wiedergegeben ist. Vgl. auch Cyr. I, 4, 27 f.

**) Das wird in dem echten Teile zwar unter den Obliegenheiten der Bienenkönigin erwähnt (§ 34), aber nicht unter denen der Frau (§ 35). Kinder sind eben noch nicht da, und darum ist diese Frage § 12 auf später verschoben. Ein Zeichen von der Achtsamkeit X.'

erfahrenen Frau eine Aufklärung über ihre Aufgaben im Hause, um die allein sie gebeten hat, durch einen treffenden, verständlichen Vergleich gegeben wird. Nein, die Sache muß ab ovo erörtert werden. Ob die kindliche, noch nicht fünfzehnjährige Zuhörerin (7,5) das alles versteht und klüger wird, ist gleichgiltig. Die Novize hat schweigend zuzuhören, wenn der Meister, der die geheimsten Absichten der schaffenden Gottheit so klar durchschaut hat, ex cathedra redet (24 ff.). Von der breiten, pedantisch-lehrhaften Art, in der das geschieht, mögen die ersten Sätze eine Vorstellung geben. § 18 *ἐμοὶ γάρ τοι, ἔφη φάναι, καὶ οἱ θεοί, ὦ γύναι, δοκοῦσι πολὺ διεσκεμμένως μάλιστα τὸ ζεῦγος τοῦτο συντεθεικέναι ὃ καλεῖται θῆλυ καὶ ἄρρεν, ὅπως ὅτι ὠφελιμώτατον ᾖ αὐτῷ εἰς τὴν κοινωνίαν. πρῶτον μὲν γὰρ τοῦ μὴ ἐκλιπεῖν ζῴων γένη τοῦτο τὸ ζεῦγος κεῖται μετ᾽ ἀλλήλων τεκνοποιούμενον, ἔπειτα τὸ γηροβοσκοὺς κεκτῆσθαι ἑαυτοῖς ἐκ τούτου τοῦ ζεύγους τοῖς γοῦν ἀνθρώποις πορίζεται.* Vgl. auch § 29. *ταῦτα δέ, ἔφην, δεῖ ἡμᾶς, ὦ γύναι, εἰδότας, ἃ ἑκατέρῳ ἡμῶν προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πειρᾶσθαι [ὅπως] ὡς βέλτιστα τὰ προσήκοντα ἑκατέρῳ ἡμῶν διαπράττεσθαι* und das steife *πότερα τὸ ἔθνος τὸ θῆλυ ἢ τὸ ἄρρεν* (§ 26), wo doch längst von *ἀνήρ* und *γυνή* die Rede gewesen ist. Auf singuläre Ausdrücke wie *διεσκεμμένως* (18) oder *νεογνῶν τέκνων παιδοτροφία* (21), auf poetische Wörter wie *ἀρήγειν* und *ἐδάσατο* will ich nicht viel Gewicht legen. Dergleichen findet sich auch sonst bei X. Wenig Stilgefühl verrät die öftere Wiederholung derselben Wörter und Phrasen, z. B. *νεογνός* (24 u. 25), *ἐπιτάττειν* und *προστάττειν* (23 u. 24), *ἐδάσατο* (24 u. 25), *εἰς τὸ μέσον ἀμφοτέροις κατέθηκε* (26 u. 27) u. a.

Nun noch ein Wort über die Herkunft des Einschiebsels. Bruns spricht in seinem interessanten Aufsatze „Frauenemanzipation in Athen"*) mit Beziehung auf unsern Abschnitt (§ 22 f.) von einer deutlichen Polemik X.' gegen Plato (a. a. O. S. 190). Dieser fordert im „Staat" (Anfang des 5. B.), ausgehend von der Ansicht, daß die Anlagen beider Geschlechter qualitativ gleich und nur graduell verschieden seien, für beide darum auch die gleiche Erziehung und die Betätigung der Frau auf allen Gebieten, auf denen der Mann tätig ist, nur mit geringeren Anforderungen. In unserm Abschnitte dagegen wird die Verschiedenheit der Naturanlagen von Mann und Weib energisch betont, und demgemäß ist auch die Erziehung der Frau von der des Mannes verschieden und ihr Wirkungskreis ein anderer. In den „Gesetzen", einem Werke seines höchsten Alters, hat Plato seine früheren, hochgespannten Forderungen in Sachen der Frauenfrage sehr herabgestimmt. Bruns meint nun, X.' Ökonomikus falle der Zeit nach zwischen beide platonische Schriften. — Stände X.' Autorschaft für das Einschiebsel fest, so müßte man annehmen, daß er es in den bereits geschriebenen Ökonomikus nachträglich selbst eingeschaltet habe, um seine Ansicht der Platos entgegenzustellen. Indessen kann ich nicht glauben, daß X., wenn es ihm wirklich darum zu tun gewesen wäre, so gesprochen hätte wie hier und selbst sein wohlgefügtes Werk so plump zerstört hätte. Wie er der Schilderung seiner Tätigkeit XI, 7 f. eine knappe Skizze seines Lebensprogrammes vorausschickt (*διηγήσομαι ἃ ἐγὼ ὅσον δύναμαι πειρῶμαι ἐπιτηδεύων διαπερᾶν τὸν βίον*), und wie er VIII, 11—16 die Erzählung von

---

*) Universitätsprogramm, Kiel 1900; jetzt in „Vorträge und Aufsätze", S. 154 ff.

dem Besuche auf dem phönikischen Schiffe und von der musterhaften Ordnung daselbst nicht an seine Frau, sondern an Sokrates richtet (§ 11) und nur die dort gemachte Beobachtung zu ihrer Belehrung verwertet (§ 17), so hätte er auch hier seine Ansichten über Veranlagung und Aufgabe des Weibes, auf denen seine Unterweisung fußte, Sokrates kurz im voraus auseinandersetzen und etwa ebenso wie XI, 2 um gefällige Zurechtweisung bitten können.

Inhaltlich zeigt der eingeschobene Abschnitt eine auffallende Ähnlichkeit mit Memor. I, 4 und IV, 3. Dieselbe menschenfreundliche Gottheit, die hier nach teleologischen Prinzipien die Fähigkeiten an Mann und Weib zum erfolgreichen Zusammenwirken im Haushalte so weise verteilt hat, hat mit gleicher Weisheit und Fürsorge den Menschen leiblich und geistig organisiert (I, 4) und die ganze Welt zu seinem Besten eingerichtet (IV, 3). Diese beiden Kapitel haben die Kritik schon lange und viel beschäftigt, ohne daß bisher Einstimmigkeit erzielt wäre. Manche halten an X.' Autorschaft fest (u. a. Joël), z. T. mit der Annahme, daß diese Kapitel einer jüngeren Reihe von sokratischen Gesprächen angehörten (Dümmler). Andere sprechen sie X. ab und nehmen stoischen Ursprung an. Ausführlich ist dies begründet von Krohn.*) Ihm folgen Gilbert (ed. Teubn. ann. crit.) und Lincke.**) Diese Ansicht erhält eine Stütze, wenn man von der engen Verwandtschaft des Einschiebsels mit den Memorabilienkapiteln, auf die auch Joël wiederholt zu sprechen kommt (z. B. S. 118 und 128), auf den gleichen Verfasser schließen darf.***) Zu den inneren Gründen kommt hier noch das äußere Merkmal, daß sich der Abschnitt störend in einen wohlgefügten Zusammenhang eingedrängt und ihn zerrissen hat. — Daß das Einschiebsel alt ist, ergibt sich daraus, daß nicht nur Cicero es in seiner Übersetzung berücksichtigt hat, sondern daß auch das ganze 3. Kapitel des 1. Buches der noch älteren pseudoaristotelischen Ökonomik auf unsern Abschnitt zurückgeht. Wahrscheinlich ist der Ökonomikus nie ohne die erweiternden Zusätze erschienen. (Vgl. Lincke, Xen. Dial. *περὶ οἴκον*. S. 94 ff.)

Oecon. XI, 22—24. Ischomachus hat erzählt, wie er seine junge Frau auf ihre Obliegenheiten im Haushalte hingewiesen und, wo es not tat, dafür erzogen hat. Nun wünscht Sokrates die Tätigkeit des Mannes kennen zu lernen. Im 11. Kap. wird dies Thema behandelt. Auf die Weise, wie das geschieht, muß ich etwas näher eingehen. Sokrates erklärt, er würde für eine Schilderung „der Tätigkeit des Mustermannes (*τοῦ καλοῦ κἀγαθοῦ ἀνδρός*) und für eine gründliche Belehrung darüber, falls sein Verständnis dafür ausreiche, sehr dankbar sein.“ Er will sie sich zum Vorbilde nehmen (§ 1). Nicht um Dank zu ernten, sondern „um eines Bessern belehrt zu werden“ (*ἵνα καὶ μεταρρυθμίσῃς με*) will Isch. ihm „von Herzen gern“ seinen Wunsch erfüllen (§ 2). „Wie könnte ich, ruft

*) Sokrates und Xenophon, S. 1—20 und S. 46—60.

**) Xenophon und die Stoa, N. Jhrb. XVII, 681 f.

***) Die sonst bei X. vorkommenden Äußerungen über die teleologische Wirksamkeit der Gottheit, die Joël a. a. O. zusammenstellt, sind alle viel kürzer und farbloser. Sie besagen wohl dasselbe, wie wenn wir von angeborenen Eigenschaften oder von natürlichen Gaben und Einrichtungen u. ä. sprechen. In den drei genannten Abschnitten aber werden wir gewissermaßen in die Werkstatt des erwägenden weisen, menschenfreundlichen Schöpfers versetzt.

Sokr. aus, dich, das vollkommene Musterbild eines Mannes, eines Bessern belehren, ich Schwätzer, Luftwandler und armer Schlucker!" (§ 3). An dieses humoristische, nach Aristophanes entworfene Selbstporträt reiht sich die köstliche Erzählung von seiner Begegnung mit dem vielbewunderten Renner des Nikias,*) seit der er sich von dem niederschmetternden Vorwurfe der Armut erholt und „emporgeduckt" habe, weil er meine, wenn es einem armen Pferde möglich sei, tüchtig zu werden, so sei das auch einem armen Manne nicht versagt, wenn er nur geistig gut veranlagt sei. Darum brennt er darauf, eine „genaue" Schilderung der Tätigkeit des Mustermannes zu vernehmen, um „sogleich morgen" mit der Nachahmung seines Vorbildes, „soweit er's begriffen habe", zu beginnen. Ist doch auch „der Tag günstig für den Beginn der Ausbildung zur Tüchtigkeit". Von § 7 ab folgt nun die Schilderung des Ischom., und der Ton wird naturgemäß ernster. Nach Beendigung derselben bricht Sokr. (§ 19) in laute Bewunderung aus über diese planvolle Tätigkeit, die neben der Hauptaufgabe, der Beaufsichtigung der landwirtschaftlichen Arbeiten, auch andern nötigen Anforderungen gerecht werde, augenscheinlich mit bestem Erfolge. Indes, was die Erfolge anlangt, so weiß Ischom. doch auch noch etwas anderes zu melden. Er erwidert § 21: *Ταῦτα τοίνυν ἐγὼ ποιῶν . . . ὑπὸ πολλῶν — πάνυ συκοφαντοῦμαι, σὺ δ' ἴσως ᾤου με ἐρεῖν ὡς ὑπὸ πολλῶν — καλὸς κἀγαθὸς κέκλημαι.* Da bricht der scherzhafte Ton wieder hervor und steigert sich, wenn wir auf § 21 sofort § 25 folgen lassen, in vortrefflichster Weise: *ἤδη δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ διειλημμένος πολλάκις ἐκρίθην ὅ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι. Ὑπὸ τοῦ, ἔφην ἐγώ, ὦ Ἰσχόμαχε; ἐμὲ γὰρ τοῦτο ἐλάνθανεν. Ὑπὸ τῆς γυναικός, ἔφη.* Also nicht nur draußen in der Öffentlichkeit hat der arme „Mustermann" viel von den Sykophanten zu leiden, sondern auch daheim wartet seiner ein strenger Richter, seine Frau. Alles ist hier in Humor getaucht. Solche Gerichtsszenen „unter vier Augen" (*διειλημμένος*)**) haben sich „schon oft" abgespielt, und es ging dabei „um Gut und Blut" (*ὅ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι*). Da es unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschah, hat natürlich auch Sokr. nichts davon erfahren und wünscht nun zu wissen, wie Ischom. seine Sache vor diesem Tribunal verficht (*πῶς δή . . . ἀγωνίζει;*). Er erhält die bezeichnende Antwort: „Wenn mir die Wahrheit zustatten kommt, dann macht sich's ganz gut, wenn ich aber lügen muß, dann kann ich „der schlechtern Sache nicht zum Siege verhelfen" (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*). „Vielleicht", tröstet ihn Sokr., „vermagst du aus einer Lüge keine Wahrheit zu machen".

Das Gesagte dürfte zur Charakterisierung des Tones, der in diesem Kapitel angeschlagen wird, genügen. Man fühlt, wie dem Verf. der Schalk im Nacken saß, als er schmunzelnd diese heitere Szene gestaltete, in der er unter der Maske des Ischom. seinen verehrten Lehrer — bei dem er freilich die Kunst *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* nicht gelernt hatte — nun seinerseits belehren und ihm zum Vorbilde dienen soll. Es ist wichtig,

---

*) *τῷ Νικίου τοῦ ἐπηλύτου* (?) *ἵππῳ*. Vielleicht: *τῷ Νικίου κέλητι* (*ἵππῳ*)? Der Dat. *ἵππῳ* ist unsicher; er fehlt in 2 Hdschr. und in der edit. princeps; auch die Stellung schwankt. (Vgl. Schenkel und Breitenbach.) *κέλης* auch Plat. Lys. 205c.

**) Über *διειλημμένος* vgl. Schneider zu Hell. I, 7, 20 (*τὸ Καννώνου ψήφισμα*).

sich dies gegenwärtig zu halten bei der Betrachtung der §§ 22—24, die ich als einen fremdartigen Bestandteil oben außer acht gelassen habe. Der bezeichnete Abschnitt zerreißt Zusammengehöriges und atmet einen ganz andern Geist. So trefflich sich an die Auslassung über die Verfolgung durch die Sykophanten (§ 21) die launige Klage über die Gerichtsszenen daheim anschließt, so wenig stimmt im Ton und Inhalt das dazu, was jetzt §§ 22—24 darauf folgt. Denn was erwartet man auf die überraschende Mitteilung: *ταῦτα ποιῶν ὑπὸ πολλῶν πάνυ συκοφαντοῦμαι* und auf das scherzhafte *σὺ δ'ἴσως ᾤου με ἐρεῖν ὡς ὑπὸ πολλῶν καλὸς κἀγαθὸς κέκλημαι* seitens des Sokrates für eine Antwort? Wenn überhaupt eine, dann gewiß nicht das unsäglich nüchterne *ἀλλὰ καὶ ἔμελλον δὲ**) *ἐγώ, ἔφην, ὦ Ἰσχόμαχε, τοῦτο ἐρήσεσθαι εἴ τινα καὶ τούτου ἐπιμέλειαν ποιεῖ ὅπως δύνῃ λόγον διδόναι καὶ λαμβάνειν, ἤν τινί ποτε δέῃ* (§ 22). Sokrates, sonst immer bereit zu scherzen, geht auf den angeschlagenen Ton gar nicht ein, er will vielmehr „auch die Absicht gehabt haben, den Ischom. zu fragen", ob er auch einigen Fleiß auf die Übung im Reden — denn darauf läuft die Sache hinaus, vgl. § 23 *ἑρμηνεύειν* und *οὐδὲν . . παύομαι . . λέγειν μελετῶν* — verwende. Daß Sokr. schon früher (*ἔμελλον*), etwa wo er den Ischom. nach seinem Tun (*τὰ σὰ ἔργα* § 1) fragt, auch diese Frage bereits beabsichtigt habe, ist doch kaum anzunehmen. Ist aber die Frage aus der Situation, d. h. aus der Mitteilung über die Verfolgung durch die Sykophanten, entsprungen, warum dann nicht einfach sagen: *ἦ καὶ ἐπιμέλειαν ποιεῖ ὅπως . . . .?* — Ischom. setzt nun weitläufig auseinander, wo und wie er sich „unablässig im Sprechen übt", und so erscheinen schließlich auch die Gerichtsszenen mit seiner Eheliebsten (§ 25) als eine solche Gelegenheit zur Pflege der Beredsamkeit. Merkwürdigerweise knüpft alles, was in § 25 noch gesagt ist, nur an diese Szenen an. Mit keinem Worte gibt Sokr. zu verstehen, ob er mit den vielseitigen Redeübungen seines Freundes zufrieden ist oder nicht, wie er es nach der Schilderung, die Isch. von seiner Tätigkeit gegeben hat, so überschwänglich tut. (§ 19.)

Am meisten befremdet in dem angefochtenen Abschnitte der § 24 *ἐπιτιμῶμέν τινι στρατηγῷ συμπαρόντες — ταῦτα μεμφόμεθα*. Daher hat ihn auch schon Lincke a. a. O. (S. 100 f.) für unecht erklärt. Er sieht in den Worten „nur eine abschweifende Bemerkung", die „keinen Zusammenhang hat mit der vorliegenden Frage nach der Rechtspflege, die der Herr im Kreise der Hausgenossen übt, geschweige denn mit dem Scherz über die juristische Autorität seiner Frau." Das Letzte ist ohne Frage richtig; aber daß es sich hier nur um die Rechtspflege des Herrn im Hause handle, scheint mir wegen § 22 nicht ganz zutreffend. — Die von Lincke nicht angetasteten §§ 22 und 23 sind vielleicht äußerlich weniger befremdlich, enthalten aber auch manches Auffallende. Hartmann (Anal. Xenoph. I, 184) bemerkt zu den Worten § 22 *οὐ γὰρ δοκῶ σοι . . . αὐτὰ ταῦτα διατελεῖν μελετῶν, ἀπολογεῖσθαι μὲν ὅτι οὐδένα ἀδικῶ εὖ δὲ ποιῶ πολλοὺς ὅσον ἂν δύνωμαι:* nemo, ut opinor, credet tam inconcinne scripsisse Xenophontem; quapropter legendum censeo *ἀπολογεῖσθαι μὲν* (sc. *μελετῶν*) *οὐδένα ἀδικῶν, εὖ δὲ ποιῶν ὅσους ἂν δύνωμαι.* Nun, was man der

---

*) Die Partikelverbindung *καί — δέ* findet sich bei X. sehr oft, (vgl. Simon, Xenophonstudien I, Prgr. von Düren 1887, S. 10), aber das seltsame *ἀλλὰ καί — δέ* nach Sauppes lexil. nur hier.

geschickten Feder X.' nicht zutrauen mag, verrät vielleicht gerade die Tätigkeit einer ungeschickteren. — Eine Härte ist es auch, wenn in dem vorangehenden Satze *τινὶ* nicht auf *λαμβάνειν*, sondern auf das fernere *διδόναι* zu beziehen ist. Dabei konnte das Wörtchen ganz wohl wegbleiben. Und wie muß sich der Verf. quälen, um mit dem *λόγον λαμβάνειν* zurecht zu kommen! Wie „übt" Isch. dies oder das damit gleichgesetzte *κατηρογεῖν*? Er sagt § 22 *κατηρογεῖν δὲ [οὐ δοκῶ σοι μελετᾶν] ἀνθρώπων, ἀδικοῦντας μὲν καὶ ἰδίᾳ πολλοὺς καὶ τὴν πόλιν καταμανθάνων τινάς, εὖ δὲ ποιοῦντας οὐδένα;* Soll das heißen, „daß seine Lebensweise seine beste Verteidigung und zugleich die wirksamste Anklage gegen unrecht Handelnde sei" (Lincke, a. a. O. 101), so wäre das an sich ein ganz richtiger Gedanke. Aber wie ausgedrückt! „Scheine ich dir nicht mich unablässig im Anklagen von Leuten zu üben, wo ich manche wahrnehme, die, wie im Privatleben vielen, so auch der Stadt Unrecht tun, keinem aber Gutes erweisen?" So etwas Geschraubtes und Unklares vermag ich X.' nicht zuzutrauen. Und wie einfach war es zu sagen: *κατηγορεῖν δὲ τῶν τἀναντία πραττόντων!* Freilich für unsern Mann zu einfach, weil ja dann die schönen Gegensätze gefehlt hätten. Wie einfach und treffend kommt derselbe Gedanke in der Apologie zum Ausdruck! Hermogenes fragt dort den Sokr., ob er sich nicht auf eine Verteidigungsrede vor Gericht vorbereiten wolle. Sokr. antwortet § 3: *Οὐ γὰρ δοκῶ σοι ἀπολογεῖσθαι μελετῶν διαβεβιωκέναι; ἐπεὶ δὲ αὐτὸν ἐρέσθαι, Πῶς; Ὅτι οὐδὲν ἄδικον διαγεγένημαι ποιῶν· ἥνπερ νομίζω μελέτην εἶναι καλλίστην ἀπολογίας.* Freilich beschränkt sich der Autor mit richtigem Empfinden für das Notwendige auf das *ἀπολογεῖσθαι* und *οὐδὲν ἄδικον ποιεῖν* und hascht nicht nach gespreizten Gegensätzen. Auch an unserer Stelle erforderte die Situation nur die Frage nach dem *λόγον διδόναι* oder *ἀπολογεῖσθαι*. — Aber vielleicht wollte der Verf. mit den oben angeführten Worten (*κατηγορεῖν δὲ . . . . εὖ δὲ ποιοῦντας οὐδένα*) sagen, Ischom. übe sich im Anklagen, indem er das ungerechte Tun anderer beobachte. Nahegelegt wird diese Auffassung durch das, was von dem Redner Archedemos, der dem reichen Kriton die Sykophanten vom Leibe hält, gesagt wird Mem. II, 9, 5 *καὶ εὐθύς ⟨του⟩ τῶν συκοφαντούντων τὸν Κρίτωνα ἀνευρίσκει πολλὰ μὲν ἀδικήματα, πολλοὺς δ' ἐχθρούς· καὶ προσεκαλέσατο εἰς δίκην δημοσίαν, ἐν ᾗ αὐτὸν ἔδει κριθῆναι ὅ τι δεῖ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι.* Freilich würde damit für die Entschuldigung unserer Stelle wenig gewonnen. Das wäre doch eine sonderbare „Übung im Anklagen", den Aufpasser auf die Ränke anderer zu spielen. Denn wenn überhaupt noch von einem „Üben" hierbei die Rede sein soll, so muß das *καταμανθάνειν* mit der bewußten Absicht, Stoff zum Anklagen zu sammeln, vorgenommen werden. So was paßt wohl für einen in Sold genommenen, geldgierigen, geriebenen Sachwalter wie Archedemos (Mem. II, 9, 4); aber so wenig dem Kriton in dem erwähnten Gespräche eine solche Rolle zugemutet wird, ebenso wenig würde sie X. im Oeconomicus, einer freien Schöpfung, dem vielbeschäftigten Musterlandwirt Ischom. zuerteilen.

Das genannte Memorabilienkapitel ist auch noch in anderer Hinsicht für unsere Frage von Bedeutung. Die Situation ist dort genau dieselbe wie hier. Der reiche Kriton, der Freund des Sokr. und Vater des Kritobulos, dem Sokr. das Gespräch mit Ischom. zu seiner Belehrung erzählt, wird von Sykophanten arg belästigt und nimmt zur Abwehr

derselben den gewandten Sachwalter Archedemos in seinen Dienst; mit bestem Erfolge. Dies Gespräch trägt wie wenige sonst in den „Denkwürdigkeiten" das Gepräge von X.' Autorschaft nicht nur, sondern auch der Erinnerung an ein wirklich gehaltenes Gespräch. (Vgl. Lincke, N. Jhrb. 1897, S. 708. Bruns, Das liter. Porträt d. Gr. S. 382.) Hätte also an unserer Stelle Sokr. die Klage des Ischom. über die Belästigung durch die Sykophanten ernst genommen und nicht als launige Übertreibung aufgefaßt, so würde er sicher auch hier auf das erprobte Mittel zurückgekommen sein und nicht das Aufpassen auf die Ränke anderer und die Übung im Reden empfohlen haben. Und wozu das auch? Wenn der Erfolg oder Mißerfolg der Verteidigung doch nur von der Wahrheit oder Unwahrheit der Sache abhängt (§ 25), so ist auch alles weitere Bemühen überflüssig und über das umständliche Gerede von allerhand Redeübungen (§§ 22—24) das Urteil gesprochen. Bezeichnenderweise kommt auch weder Sokr. in seiner Frage, wie Ischom. seine Sache durchfechte, noch dieser bei seiner Erklärung, daß er der schlechteren Sache nicht zum Siege verhelfen könne, mit einem Worte auf diese Übungen zurück. Und wie nahe lag es, dies mit einem Ausdruck wie *τοσαῦτα μελετῶν* zu tun!

Was mir also den behandelten Abschnitt als unecht erscheinen läßt, ist in erster Linie der Umstand, daß durch seine Ausscheidung ein Zusammenhang hergestellt wird, der dem Charakter des ganzen Kap. aufs beste entspricht. Was er sonst noch in seiner Anknüpfung, im Ausdruck und Inhalt Anstößiges enthält, dient zur Unterstützung dieser Ansicht. Sehe ich recht, so rührt er von einer Person her, die unter Berufung auf die Autorität des Sokr. darauf hinweisen wollte, daß auch der Landwirt die Übung im Reden nicht außer acht lassen dürfe.

Deutlicher noch wird der Reiterbefehlshaber (Hipparch) auf diese Notwendigkeit hingewiesen **Mem. III, 3, 11** *λέγεις, ἔφη, σὺ* (Sokrates) *τὸν ἵππαρχον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐπιμελεῖσθαι δεῖν καὶ τοῦ λέγειν δύνασθαι; Σὺ δ᾽ ᾤου, ἔφη, χρῆναι σιωπῇ ἱππαρχεῖν;* Ich halte auch hier diesen Hinweis (den § 11) für eingeschwärzt. Erstlich fehlt der Gedankenzusammenhang in den §§ 10—15. Gilbert sucht ihn (ed. Teubn. ann. crit. pg. XLII) so herzustellen: Du (Hipparch) mußt im Reden, dem Hauptmittel bei allem Lehren und Lernen, geübt sein, um den Ehrgeiz, der in andern Fällen (Beisp. vom Chor) so Großes wirkt, auch bei den Reitern durch dein Wort zu wecken. — Indes weist Gilbert selbst auf die Schwächen dieser Auskunft hin. Denn gerade das, daß er durch sein Wort den Ehrgeiz wecken müsse, kommt an der Stelle, wo das Beispiel (Chor) auf den vorliegenden Fall (Reiterei) angewandt wird, nicht zum Ausdruck, sondern da heißt es ganz allgemein § 14 *οὐκοῦν οἴει, ἔφη, καὶ τοῦ ἱππικοῦ τοῦ ἐνθάδε εἴ τις ἐπιμεληθείη, [ὡς] πολὺ ἂν καὶ τούτῳ* (*τοῦτο* Gilb.) *διενεγκεῖν τῶν ἄλλων ὅπλων τε καὶ ἵππων παρασκευῇ καὶ εὐταξίᾳ καὶ τῷ ἑτοίμως κινδυνεύειν πρὸς τοὺς πολεμίους, εἰ νομίσειαν ταῦτα ποιοῦντες ἐπαίνου καὶ τιμῆς τεύξεσθαι;* Daran ändert auch das folgende *ἐπὶ ταῦτα προτρέπειν* nichts. — Ferner heißt es schon vorher § 7 *θήγειν δὲ τὰς ψυχὰς τῶν ἱππέων καὶ ἐξοργίζειν πρὸς τοὺς πολεμίους, ἅπερ ἀλκιμωτέρους ποιεῖ, διανενόησαι;* Ist zu solcher Einwirkung nicht erst recht die Gabe zündender Rede vonnöten? Aber der Befragte begnügt sich einfach zu erwidern: *εἰ δὲ μή, ἀλλὰ νῦν γε πειράσομαι.* Damit wird dieser Punkt verlassen und zur

Frage nach dem Gehorsam übergegangen. Kann danach der Hipparch an unserer Stelle (§ 11) noch im Zweifel sein, ob er in seiner Stellung reden müsse, und Sokr. die Meinung, daß er es nicht brauche (*σὺ δ' ᾤου . . χρῆναι σιωπῇ ἱππαρχεῖν;*), bei ihm voraussetzen?

Auch sonst bietet der § 11 noch mancherlei Auffallendes. Der Hipp. fragt, wie er den Untergebenen beibringen könne, daß der Gehorsam für sie schöner und heilsamer sein werde. Sokr. antwortet § 10 *Πολὺ νὴ Δί', ἔφη, ῥᾷον ἢ εἴ σοι δέοι διδάσκειν ὡς τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν ἀμείνω καὶ λυσιτελέστερά ἐστι. Λέγεις, ἔφη, σὺ τὸν ἵππαρχον . . . ἐπιμελεῖσθαι δεῖν καὶ τοῦ λέγειν δύνασθαι;* Diese Belehrung also wird nach der Ansicht des Sokr. leicht sein, viel leichter als wenn der Hipp. genötigt wäre, aus schwarz weiß zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*). Dessen bedarf es nicht. Viel eher also, meine ich, könnte man aus den Worten des Sokr. das Gegenteil von dem heraushören, was der Hipp. herausgehört haben will, nicht die Meinung, daß er besondere Redeübungen vornehmen müsse, sondern die, daß das nicht erforderlich sei. Ischom. und der Reiteroberst haben leichtes Spiel, jener, wenn ihm die Wahrheit zur Seite steht, dieser, weil er auf die günstigen Folgen des Gehorsams hinweisen kann; jener kann nicht, dieser braucht nicht *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*. In beiden Fällen kommt es auf den Inhalt der Rede an. Und so wird der Punkt von X. auch im Hipparchicus behandelt. Hipp. 1, 24. *εἴς γε μὴν τὸ εὐπειθεῖς εἶναι τοὺς ἀρχομένους μέγα μὲν τὸ καὶ λόγῳ διδάσκειν ὅσα ἀγαθὰ ἔνι ἐν τῷ πειθαρχεῖν, μέγα δὲ καὶ τὸ ἔργῳ [κατὰ τὸν νόμον] πλεονεκτεῖν μὲν ποιεῖν τοὺς εὐτάκτους, μειονεκτεῖν δὲ ἐν πᾶσι τοὺς ἀτακτοῦντας.* — ibid. 8, 22 *δεῖ γὰρ καὶ λέγειν αὐτὸν ἱκανὸν εἶναι καὶ ποιεῖν τοιαῦτα, ἀφ' ὧν οἱ ἀρχόμενοι γνώσονται ἀγαθὸν εἶναι τό τε πείθεσθαι καὶ τὸ ἕπεσθαι.* Ganz wie an unserer Stelle (§ 10) wird auch hier gesagt, daß der Reiteroberst, um sich Gehorsam zu verschaffen, die günstigen Folgen desselben seinen Untergebenen mit Worten klar machen soll, und daß er dazu befähigt sein muß. Aber daß er sich diese Fähigkeit erst in seiner Amtszeit aneignen solle, davon ist keine Rede. Diese Fähigkeit muß er mitbringen (*δεῖ ἱκανὸν εἶναι*), und die durfte man bei den vornehmen jungen Athenern, denen dies Amt übertragen wurde, voraussetzen. Vgl. auch Hipparch. 6, 4—6, wo von den Anforderungen, die an den R. zu stellen sind, gesprochen wird. Vom Üben im Reden ist auch da nichts zu lesen.

Die weitere Ausführung in § 11 *ἢ οὐκ ἐντεθύμησαι* bis zum Schluß des Paragraphen enthält ferner, ganz abgesehen von der breiten Ausführung eines einfachen Gedankens, manches, was die klare Denk- und Schreibweise X.' vermissen läßt. Der Ausdruck ist vielfach so unbestimmt, daß man nur erraten kann, was der Verf. meint. Oder ist ohne weiteres klar, was hier *νόμῳ μεμαθήκαμεν* und *κάλλιστα ὄντα, δι' ὧν γε ζῆν ἐπιστάμεθα* heißt? Soll *οἱ ἄριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρῶνται* besagen, daß die besten Lehrer das Wort am meisten, mehr als die schlechteren, gebrauchen? Ein sonderbarer Gedanke. Oder sollen die Worte bedeuten: sie bedienen sich vorzugsweise des Wortes? Exempla docent. Das betont gerade X.' für die Person des Sokr. (vgl. Mem. I, 2, 1 ff., 2, 18. 3, 1), aber auch allgemein (Mem. I, 2, 17). Und es handelt sich doch hier nicht nur um theoretisches Wissen, wie gleich der erste Satz (*δι' ὧν ζῆν ἐπιστάμεθα*) zeigt. Auch die Worte *οἱ τὰ σπουδαιότατα [μάλιστα] ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται* geben

keine klare Vorstellung. Und ist nicht in diesem Satze der *λόγος* aus der Kategorie des Mittels in die der Folge übergesprungen? — Verdächtig sind auch die Anfangsworte *ἢ οὐκ ἐντεθύμησαι*, weil der nächste Satz (§ 12) ebenso anfängt. Thalheim hat beobachtet (Zu X.' Oikonomikos, Herm. XLII, S. 639), daß der Interpolator, den er im Ökon. annimmt, „gern seine Zusätze ebenso einleitet wie die ursprüngliche Fortsetzung". Auch hier läge die Sache ähnlich.

Aber auch durch die Ausscheidung des § 11 wird noch kein befriedigender Zusammenhang gewonnen. Da von § 10 ab kein Übergang zu einem neuen Punkte, etwa dem Ehrgeize (*φιλοτιμία*), bestimmt bezeichnet ist, wie es in dem so flüssig und klar geschriebenen Gespräche sonst immer geschieht (vgl. §§ 3, 5, 6, 7, 8), so muß man annehmen, daß die Darlegung bis zum Schlusse des Kap. bei der in § 10 behandelten Frage, wie der R. sich Gehorsam verschafft, stehen bleibt. In dem Beispiele von den Chören (§§ 12 u. 13) wird — etwas breit, vgl. damit Hipp. 1, 26. Cyrop. I, 6, 18 — auf die vorteilhaften Wirkungen des Ehrgeizes hingewiesen. Wenn der R. diesen Ansporn auch auf seinem Gebiete anzuwenden wüßte, so würde er bei seinen Untergebenen bereitwilligen Gehorsam für seine Anordnungen finden. Wenn es in unserm Texte so hieße, so würde alles in Ordnung sein. Aber da fehlt eben der Hinweis auf den Gehorsam. Diese Beziehung auf § 10 ist nun m. E. in § 14 ausgefallen. Alle Hdschr. bieten hinter *ἐπιμεληθείη* das Wörtchen *ὡς* und statt *διενεγκεῖν*, das von Reiske herrührt, *διενέγκοι εν* (B.), *διενέγκοιεν* (C.), die andern *διενεγκειεν* oder *διενεγκεν* (Gilbert). Das weist ohne Frage darauf hin, daß wir *ὡς πολὺ ἂν καὶ τούτῳ* (*τοῦτο* Gilb.) (equitatu) *διενέγκοιεν* (Athenienses) zu lesen und diesen Satz von *ἐπιμεληθείη* abhängig zu machen haben. Die Fortsetzung zu *οὐκοῦν οἴει* ist ausgefallen und damit die vermißte Beziehung auf den Gehorsam. (§ 10). Die ausgefallenen Worte könnten etwa geheißen haben: *πάνυ προθύμως πείσεσθαι αὐτούς* oder *πάνυ ἂν προθύμως αὐτοὺς ὑπακοῦσαι*. Der Satz würde dann heißen: *οὐκοῦν οἴει, ἔφη, καὶ τοῦ ἱππικοῦ τοῦ ἐνθάδε εἴ τις ἐπιμεληθείη, ὡς πολὺ ἂν καὶ τούτῳ διενέγκοιεν τῶν ἄλλων ὅπλων τε καὶ ἵππων παρασκευῇ καὶ εὐταξίᾳ καὶ τῷ ἑτοίμως κινδυνεύειν πρὸς τοὺς πολεμίους, ⟨πάνυ προθύμως πείσεσθαι αὐτούς⟩, εἰ νομίσειαν ταῦτα ποιοῦντες ἐπαίνου καὶ τιμῆς τεύξεσθαι; εἰκός γε, ἔφη.* — Schließlich sei bemerkt, daß durch diese Änderung auch die einzige Stelle, wo bei X. *ὡς* nach *οἴεσθαι* vorkommt, verschwindet. Hell. VI, 3, 12 ist nicht zu vergleichen, weil hier *ὡς* das bei *οἴεσθαι* stehende *τοῦτο* aufnimmt und „so das Auffallende verliert". (Mücke, z. u. St.) Über das im Attischen äußerst seltene Vorkommen von *ὅτι* und *ὡς* nach Verben des Meinens vgl. Krüger 65, 1, 4. Kühner-Gerth II § 550 A. 1 u. 2.

Cyr. III, 1, 38—40 erzählt X. von einem armenischen Weisen, den der König des Landes hinrichten läßt, weil er seinen Sohn verführe, indem er diesen an sich fessele und dem Herzen des Vaters entfremde. Vor seinem Tode bittet der Weise seinen jungen Freund, dem Vater deswegen nicht zu zürnen, da dieser aus Unkenntnis und nicht aus böser Absicht gegen den Sohn also handle. — In dieser kleinen Episode hat man mit Recht einen Hinweis auf Sokrates gefunden. Daß hier ein wirklicher Vorfall am armenischen Hofe erzählt würde, ist ausgeschlossen. Die Cyropädie ist kein Geschichtsbuch

sondern „eine Art von didaktischem Roman". Ist nun aber in unserer Episode das Ende des Sokrates auf einen namenlosen armenischen Weisen frei übertragen, so erscheint sie um so auffallender, weil sie — an sich überflüssig — unter den obwaltenden Umständen geradezu taktlos ist. Vergegenwärtigen wir uns kurz die Situation. Der von dem Mederkönige Cyaxares abtrünnig gewordene armenische König (ὁ Ἀρμένιος) ist Cyrus, dem Neffen und Bundesgenossen des Cyaxares, in die Hände gefallen, und es wird ihm wegen seines Abfalles der Prozeß gemacht (III, 1, 7 ff.). Der Angeklagte hat sich selbst des Todes für schuldig befunden und erwartet die Entscheidung des Cyrus in diesem Sinne (III, 1, 12). Ein solches Urteil aber entspräche weder dem milden Charakter des Cyrus noch seiner Absicht und Hoffnung, den Abtrünnigen wieder zum Freunde zu gewinnen (vgl. II, 4, 14 und III, 1, 31). Aber die Begnadigung muß doch auch begründet erscheinen, und so führt X. als Verteidiger des Angeklagten dessen Sohn Tigranes ein, der, weil er verreist war, nicht mitgefangen ist und nun im Augenblicke der höchsten Not wie ein deus ex machina zur Rettung erscheint (III, 1, 7). Wie Tigranes die Befähigung zur Führung der verzweifelten Sache erworben hat, motiviert X. in der Weise, daß er ihn zum eifrigen Schüler eines weisen Mannes macht, III, 1, 14 *καὶ ὁ Κῦρος, ἠσθημένος, ὅτε συνεθήρα αὐτῷ ὁ Τιγράνης, σοφιστήν τινα αὐτῷ συνόντα καὶ θαυμαζόμενον ὑπὸ τοῦ Τιγράνου, πάνυ ἐπεθύμει αὐτοῦ ἀκοῦσαι ὅ, τι ποτ' ἐροίη· καὶ προθύμως ἐκέλευσε λέγειν ὅ, τι γιγνώσκοι.* Diese Motivierung ist ungewöhnlich. Denn sonst wissen die neben Cyrus in dem Buche auftretenden Personen, auch solche aus dem Volke, die nicht wie die Edlen „die Schule der Gerechtigkeit" durchlaufen haben, ihre Sache ganz gut zu vertreten, ohne daß der Autor es für nötig erachtete, so etwas wie einen Befähigungsnachweis beizubringen. Wenn er also hier von seiner Gewohnheit abweicht, so darf man annehmen, es geschieht nicht um des Tigranes willen, um seine Geschicklichkeit im Plaidieren zu erklären, sondern um des weisen Mannes willen, um ihn einzuführen und damit unsere Episode vorzubereiten. — Tigranes hat Erfolg. Cyrus verzeiht seinem Vater, er läßt ihm sogar sein Land und behandelt ihn als Freund. Er zieht Vater und Sohn an seinen Tisch, und erst beim Abschiede der beiden fragt er, was aus jenem Weisen geworden sei, § 38 *εἰπέ μοι . . . . ποῦ δὴ ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀνὴρ ὃς συνεθήρα ἡμῖν καὶ σύ μοι μάλα ἐδόκεις θαυμάζειν αὐτόν.* Der Verf. schafft damit noch im letzten Augenblicke eine recht peinliche Situation, die, weil sie für die weitere Darstellung gar keine Bedeutung gewinnt, überflüssig erscheint. Wie tief beschämend muß gerade jetzt die Erwähnung der Bluttat für den Urheber derselben sein, wo der brave Sohn das Vorurteil seines Vaters gegen den Weisen, als ob er ihm das Herz des Sohnes entzogen hätte, durch seine Treue so schlagend widerlegt und zugleich durch seine geschickte Verteidigung gezeigt hat, was er dem verkannten Lehrer wirklich verdankt, und wo der Vater obendrein vernimmt, wie edelmütig der Gemordete angesichts des Todes zugunsten seines Mörders gesprochen habe. Daß der Verf. das Peinliche dieser Situation so gut wie wir empfunden hat, ist keine Frage. Wenn er sie dennoch geschaffen hat, während er doch sonst in seinem Werke mit Vorliebe edle Menschen und freundliche Verhältnisse zeichnet, so muß er seinen besondern Grund dafür gehabt haben.

Was war das für einer? Wollte er eine Erinnerung an seinen eigenen geliebten Lehrer einflechten? Schwerlich war das allein ausschlaggebend. Diesem Gefühle hatte er schon ausführlicher und nachdrücklicher in andern zu dem Zwecke geschriebenen Werken Ausdruck gegeben, denen gegenüber diese versteckte Äußerung in einem ganz andersartigen Werke verschwinden mußte. Vor allem aber wird bei dieser Auffassung nicht der ganze Inhalt der Episode erschöpft. Die in § 39 enthaltene Rechtfertigung des Vaters und das milde, entschuldigende Urteil des Cyrus und seine Bitte an den Sohn dem Vater zu verzeihen, liegen über jenes Ziel hinaus. Die Worte § 40 *καὶ ὁ Κῦρος εἶπεν, Ἀλλὰ ναὶ μὰ τοὺς θεούς, ἔφη, ὦ Ἀρμένιε, ἀνθρώπινά μοι δοκεῖς ἁμαρτεῖν· καὶ σύ, ὦ Τιγράνη, συγγίγνωσκε τῷ πατρί* weisen m. E. deutlich darauf hin, daß X. hier noch etwas anderes beabsichtigte als nur eine Erinnerung an Sokr. einzuflechten. Das letzte Wort scheint mir an der ganzen Erzählung auch das wichtigste zu sein und den Anlaß zur Einschaltung der Episode gegeben zu haben. Und dieses Wort enthält eine Entschuldigung der Athener wegen der Hinrichtung des Sokrates. Sie sind dabei in einem menschlichen Irrtume befangen gewesen. — Nicht immer hat X. die Sache so milde beurteilt. In dem apologetischen Teile der „Denkwürdigkeiten" (I, 1 und 2) kehren die Anfangsworte: „Oftmals habe ich mich gewundert" wie ein Leitmotiv immer wieder (I, 1, 17. 1, 20. 2, 1). Ganz unbegreiflich erscheint ihm hier die Verurteilung des Sokrates. Nirgends ein Wort davon, daß er einem „menschlichen" und somit begreiflichen und entschuldbaren „Irrtume" zum Opfer gefallen sei, auch nicht I, 2, 51—55, wo derselbe Vorwurf gegen Sokr. vom „Ankläger" erhoben wird, dem der armenische Weise erliegt. Nirgends ein Wort der Entschuldigung. Dagegen bricht mehrfach der Unwille über die Unbilligkeit der Richter und des „Anklägers" deutlich hervor. Vgl. I, 1, 17. 2, 8. *πῶς ἂν οὖν ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ διαφθείροι τοὺς νέους; εἰ μὴ ἄρα ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλεια διαφθορά ἐστιν.* I, 2, 26. 2, 28. Was mag X. in unserer Episode zu der viel milderen Beurteilung, die den Memorabilienstellen gegenüber fast wie ein Widerruf klingt, vermocht haben? Die Zeit allein wohl schwerlich. Auch die Apologie und die Denkwürdigkeiten stammen ja nicht aus der Zeit des ersten Schmerzes über den Verlust des geliebten Meisters. Die versöhnliche Stimmung a. u. St. scheint mir vielmehr darauf hinzudeuten, daß X. diese Worte schrieb, als das Verhältnis zu seinen Mitbürgern sich wieder freundlich gestaltete, d. h. als seine Verbannung aufgehoben wurde. Wie Tigranes die Bitte seines sterbenden Lehrers und den Wunsch des Cyrus erfüllt und allem Groll gegen seinen Vater entsagt, so verzeiht es auch X. seiner Vaterstadt, daß sie ihm den teuren Lehrer geraubt und ihre Tore so lange verschlossen hatte.

Betrachten wir die Episode in diesem Lichte, so schwindet auch das Befremdliche und Taktlose, wovon wir oben sprachen. Wir verstehen nun, warum der Verf. dem Vater die Beschämung nicht ersparte, indem er Cyrus den Sohn allein nach dem Schicksal des Weisen fragen ließ. Das konnte er nicht. Der Vater repräsentiert in der Episode das athenische Volk. Dies mußte Gelegenheit erhalten, sein Verfahren gegen Sokr. zu rechtfertigen, und sollte vor allem die versöhnliche Gesinnung seines Anhängers, d. h. Xenophons, kennen lernen.

Trifft unsere Auffassung der Episode das Richtige, so wäre damit auch ein Ansatz für die Abfassungszeit der Cyropädie gewonnen. Die Verbannung X.' wurde wohl im Jahre 369 aufgehoben. Mit sichtlichem Interesse und in breiter Ausführlichkeit werden Hell. VI, 5, 33 ff. und VII, 1 die in diese Zeit fallenden Verhandlungen über ein Bündnis zwischen Athen und Sparta berichtet, und mit ungewöhnlicher Lebhaftigkeit schildert der Verf. den kaum bezähmbaren Kampfeseifer des athenischen Hilfskorps, das unter Iphikrates nach dem Peloponnes aufbrach (VI, 5, 49 ff.). Bei der Gelegenheit, wo die spartafreundliche Gesinnung kein Vorwurf mehr für einen Athener war, wandte sich auch das Schicksal des lange verbannten Lakonerfreundes Xenophon. Vgl. auch Roquette, de Xenophontis vita, pg. 30.